وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة الإسلامية– بغداد
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)



مجلة الجامعة الإسلامية

مجلة علمية محكَّمة نصف سنوية
يصدرها مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)
الجامعة الإسلامية/ بغداد

السنة السابعة عشرة　　　العدد 24/ 1　　　1431هـ/ 2010م

مجلة الجامعة الإسلامية/العدد (1/24)
(2010م)
بغداد – الجامعة الإسلامية
الترقيم الدولي لليونسكو ISSN 1813- 4521

الإخراج الفني: باسل عبد الكريم صالح

عنوان المراسلات:

العراق– بغداد– محلة 308 شارع 22/ الجامعة الإسلامية

أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

هاتف: 4254257

فاكس: 4253246

البريد الالكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الاليكتروني للمجلة:mabda_irsc@yahoo.com

شروط النشر

1. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.
2. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.
3. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث- اسم الباحث- مرتبته العلمية وعنوانه- المقدمة- متن البحث- النتائج- الخاتمة- قائمة الهوامش- المصادر.

4. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصرا، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً اليكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الاليكتروني كاملاً بين الأستاذين <www...>.

5.تثبت قائمة المراجع كالآتي:

البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.

6.يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكومبيوتر على ورق قياس A4 على وجه واحد وأن يكون المتن والهامش مطبوعاً بخط Simplified Arabic قياس المتن 16 والهامش قياس 14 والعنوان الرئيسي 18 والعنوان الفرعي 16 غامق.

7.يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولم يسبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقديم تعهد بذلك.

8.يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن 30 صفحة وفي حالة زيادة عدد الصفحات إلى حد 40 صفحة يؤخذ مبلغ قدره 3000 دينار عن كل صفحة.

9.تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.

10.لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.

11.يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (40000) ألف دينار، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.

12.يزود صاحب البحث– عند نشره– بنسخة واحدة من المجلة.

المقدمة..

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد...،

فإن مسيرة البحث العلمي تستمر لتحقيق غاياته النبيلة في مختلف التخصصات ومن شتى العلوم، لخدمة الإنسان على وجه الأرض، وقد كان ديننا الإسلامي الحنيف سباقاً في فتح الآفاق لمختلف العلوم وشتى المعارف، فأصبحت الإنسانية تسعد وترقى وتسمو بثمار تلك العلوم، والتي كانت في معظمها نتاج الفكر الإسلامي والعلوم المنبثقة عنه.

وبهذه المناسبة، يسر مجلة الجامعة الإسلامية أن تقدم عددها الجديد **1/24** والذي يحتوي على بحوث متعددة وفي مختلف الاختصاصات في الشريعة والإعلام والتاريخ والقانون وغيرها.

وختاماً نسأل الله سبحانه أن يوفق الجميع لخدمة مسيرة البحث العلمي ورفده بكل ما هو جديد ومفيد...

والحمد لله رب العالمين.

هيئة التحرير

المحتويات

الوسطية القرآنية
بين الإفراط والتفريط

د.علاء صالح القيسي

قسم علوم القران /كلية الآداب

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد، فمع طغيان موجة الغلو الجارفة، ومع موجة المدنية القاتلة، يمد العالم الغريق يديه للأمة الوسط لتنقذه من التعاسة والخراب، وتعيده إلى الأمان والصواب، فقد عانى العالم الإسلامي- بعد القرون الخيرية الثلاث- من ظهور الفرقة والاختلاف، فجاءت بعض الفرق ببدعتها، وجاءت الأخرى بغلوها وفتنتها، ثم توالت البدع، وتكونت الفرق، وتوارثت الأجيال كثيراً من الانحرافات إلى يومنا الحاضر، فابتعدت بذلك عن (منهج الوسطية والاعتدال)، أما العالم بأسره فقد عانى من الفراغ الروحي، فالتقدم الحضاري مهما توصل من رقي لم يستطع إسعاد الناس، بل العكس فقد جلب الويل والثبور الناجمين عن الحروب المتلاحقة، ومازال الاستعمار (الاستخراب) ينشب أظفاره في صدور الدول الضعيفة، ومازال القوي يأكل الضعيف، وما هذا إلا دليل على إفلاس الحضارة المادية من القيم الروحية.

وإذا نظرنا إلى الأمة الإسلامية، وجدنا بعضها قد جرفه تيار التفريط أو الجفاء، وبعضها قد جرفه تيار الإفراط أو الغلو، ولكن شاءت حكمة الله تعالى أن يجعل الخير موصولاً في هذه الأمة وأن تظل طائفة ظاهرة على الحق إلى قيام الساعة. وهذه الطائفة الكريمة علمت أن طريق البداية واحد لاشك فيه ألا وهو اتباع منهج الوسطية القرآنية.

ومن هنا كانت رغبتي أن أفهم وأعالج هذا الجانب من خلال القرآن الكريم، وانطلاقاً من هذه الرغبة، فقد جاء موضوع بحثي بعنوان (الوسطية القرآنية بين الإفراط والتفريط)، وكان غرضي فيه أنني قصدت مزيداً من التعرف والاطلاع على جوانب مهمة في الوسطية القرآنية.

وقد اقتضى البحث أن يقسم على: مقدمة وأربعة مباحث.

أما المقدمة، فقد تحدثت فيها عن سبب اختياري للموضوع.

وأما المبحث الأول: فقد تناولت فيه حقيقة الوسطية في اللغة والقرآن والسنة.

وأما المبحث الثاني: فقد تحدثت فيه عن وسطية الأمة القرآنية وأهم سماتها.

وأما المبحث الثالث: فقد درست فيه موانع الوسطية.

وأما المبحث الرابع: فقد بينت فيه عيوب الإفراط والتفريط.

ثم جاءت الخاتمة لتلخص أهم ما توصلت إليه من نتائج.

وأسأل الله تعالى أن يأخذ بأيدينا لما يحبه ويرضاه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول
(حقيقة الوسطية)

المطلب الأول- معنى الوسطية في اللغة والاصطلاح

الوسطية في اللغة:

كلمة (وَسَطَ) قد تأتي في اللغة بسكون السين، وقد تأتي بفتحها، فتقول: (وَسْط) و(وَسَط). فعندما تأتي بسكون السين، فإنها تعني (بَيْنَ) ظرفاً لا اسماً، فتقول: جلست وَسْطَ القوم، أي: بينهم[1].

وعندما تأتي بفتح السين، فهي تدل على معانٍ متقاربة، وهي:

أ. تأتي بمعنى (عدل)، وأعدل الشيء أوسطه ووسطه[2].

ب. تأتي اسماً لما بين طرفي الشيء وهو منه، تقول: جلست وَسَطَ الدار، أي: بين طرفيه[3].

ج. تأتي صفةً بمعنى: (خيار، أفضل)، فأوسط الشيء أفضله وخيره، كوسط المرعى خير من طرفيه، تقول: مرعى وسط، أي: خيار[4].

د. تأتي بمعنى: الشيء الذي بين الجيد والرديء، يقال: شيء وسط، أي: بين الجيد والرديء[5].

وقد تأتي (وَسَط) لمعان مجازية متعددة[6]، فتقول: (وسوطاً) بمعنى: المتوسط المعتدل، و(وسيطاً) بمعنى: حسيباً شريفاً، و(وسيطاً) أيضاً بمعنى: المتوسط بين المتخاصمين، و(التوسط) بمعنى: الوساطة بين الناس، و(التوسيط) بمعنى: جعل الشيء في الوسط، و(التوسيط) أيضاً، بمعنى: قطع الشيء نصفين، و(وسوط الشمس) بمعنى: توسطها في السماء، و(واسطة القلادة) بمعنى: جوهرها الذي في وسطها، وهذه الكلمة كيفما تصرفت تجدها لا تخرج عن معناها الأصلي، وهو (العدل، والخيرية، والنصف، والبينية، والتوسط بين الطرفين)، والعرب إذا أطلقوا هذه الكلمة فإنهم يريدون بها هذه المعاني.

الوسطية في الاصطلاح:

أما الوسطية في الاصطلاح فقد عرفها بعض الباحثين بأنها: التوازن والتعادل بين الطرفين، فلا طغيان لطرف على طرف آخر، ولا إفراط ولا تفريط، ولا غلو ولا تقصير، وإنما إتباع للوسط: وهو الأفضل والأعدل والأجود والأكمل والأمثل[7]، فالوسطية بهذا المفهوم الاصطلاحي تنحدر من مفهومها اللغوي- الذي أشرنا إليه- وتتفق معه.

ومما تقدم يتضح لنا: أن الوسطية تمثل مركز الوحدة الذي تلتقي عنده جميع الأطراف وإن تعددت ويبقى الوسط واحداً من الجانب المادي والمعنوي، فإن الفكرة الوسطى يمكن أن تلتقي بها الأفكار المتطرفة؛ لأنها تمثل الاعتدال والتوازن... بخلاف الأطراف التي تتعرض للخطر دائماً، فالوسط محروس ومحمي بما حوله[8] ولا نقصد بالوسطية أن يكون الإنسان في درجة المتوسط في عبادته وعمله وسلوكه وعلمه وسعيه وخلقه، بل نقصد أن يكون الإنسان في أعلى درجات العدل والخيرية والفضيلة والكمال[9].

المطلب الثاني- معنى الوسطية في القرآن:

وردت مفردة (وَسَط) بصيغ واشتقاقات متعددة (وسطاً، الوسطى، أوسط، أوسطهم، وسطْنَ)، وقد بلغت (5) خمس آيات في أربع سور من القرآن الكريم: آيتان في سورة البقرة، وآية في سورة المائدة، وآية في سورة القلم، وآية في سورة العاديات، وهي موزعة بين السور المكية والمدنية، وغالبها في السور المدنية[10].

(وسطاً): قَالَ تَعَالَى: ﴿ **وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا** ﴾[11]، (الوسطى) قَالَ تَعَالَى: ﴿ **حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ** ﴾[12]، (أوسط): قَالَ تَعَالَى: ﴿ **فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ** ﴾[13]، (أوسطهم): قَالَ تَعَالَى: ﴿ **قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ** ﴾[14]، (وسطن): قَالَ تَعَالَى: ﴿ **فَوَسَطْنَ بِهِۦ جَمْعًا** ﴾[15].

أما قوله تعالى: ﴿ **وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا** ﴾، فالمعنى العام: جعلكم الله عدولاً خياراً، وإنما وصفهم الله تعالى بهذا الوصف لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلو كغلو النصارى...، ولا هم أهل تقصير كتقصير اليهود...، ولكنهم أهل توسط واعتدال، وذلك معنى الخيار؛ لأن الخيار من الناس عدولهم[16]. فخير الأشياء أوسطها، والغلو والتقصير مذمومان[17]، والزيادة على المطلوب إفراط، والنقص عنه تفريط، وكل من الإفراط والتفريط ميل عن الجادة القويمة، فالخيار هو الوسط بين طرفي الأمر[18]. لذلك كانوا وسطاً كاملين

معتدلين... وما عدا الوسط فأطراف داخلة تحت الخطر[19]، وأما قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾[20]، فالذي يهمنا من كلام المفسرين في هذه الآية ما له علاقة بمعنى (الوسط) دون الوقوف على تعيين الصلاة الوسطى، فقد ذكر ابن عاشور وغيره: فأما الذين تعلقوا بالاستدلال بوصف (الوسطى) فمنهم: من حاول جعل الوصف من (الوسط) بمعنى: الخيار والفضل، فرجع الى فضل بعض الصلوات على بعض، ومنهم: من حاول جعل الوصف من الوسط، الواقع بين جانبين متساويين، فرجع إلى الصلاة التي هي بين صلاتين من كل جانب[21]، وبهذا التفسير لمعنى (الوسطى) نلحظ الارتباط بين هذه الكلمة، وبين موضوع الوسطية الذي هو مدار هذا البحث، سواء كانت بمعنى التوسط بين شيئين أو بمعنى الخيار والأفضل[22]، وأما قوله تعالى:﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾[23]، فقد جاء في كلام المفسرين (من أوسطه)، بمعنى: من أعدله[24]. وهناك قولان للمفسرين لهذه الكلمة في هذه الآية أيضاً:

القول الأول: من أوسطه، أي: من أفضله[25]، القول الثاني: من أوسطه، أي: بين القلة والكثرة[26].

قال الطبري: وأولى الأقوال عندنا من قال: من أوسط ما تطعمون أهليكم في القلة والكثرة[27].

ومما سبق يتضح أن معنى كلمة (أوسط) فسرت على وجوه، منها: الأفضل، ومنها: الأحسن، ومنها: بين القلة والكثرة أو بين الجيد والرديء.

وأما قوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾[28]، فقد اتفقت أقوال المفسرين على أن معنى كلمة (أوسطهم) في هذه الآية: (أعدلهم، وأمثلهم، وأعقلهم، وأفضلهم، وخيرهم)[29].

وأما قوله تعالى: ﴿فَوَسَطْنَ بِهِۦ جَمْعًا﴾[30]، فقد اتفقت أقوال المفسرين على معنى (فوسطن) في هذه الآية أي: «التوسط في المكان، فوسطن بركبانهن جمع القوم... أو فوسطن بركبانهم العدو، أو فتوسطن ودخلن في وسط العدو... أو تتوسط صفوف الأعداء على غرة فتوقع بينهم الفوضى والاضطراب»[31].

المطلب الثالث- معنى الوسطية في السنة النبوية:

من المفيد أن نذكر بعض الأحاديث النبوية في معنى الوسطية؛ لأن السنة النبوية شارحة للقرآن الكريم ومبينة له، ومن ثم نبين علاقتها بالوسطية لتعطينا فهماً دقيقاً لمصطلح

الوسطية: **منها:** قوله ﷺ: «**يدعى نوح يوم القيامة، فيقول: لبيك وسعديك يا رب، فيقول: هل بلغت، فيقول: نعم، فيقال لأمته: هل بلغكم؟ فيشهدون ما أتانا من نذير، فيقول: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته، فيشهدون أنه قد بلغ...**» فذلك قوله جل ذكره ﴿ **وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا** ﴾[32]، **والوسط: العدل**[33]. فالمراد من هذا الحديث واضح جداً، وهو: أن الوسط هنا فسر بالعدل، حيث أن أمة محمد ﷺ شهدوا بالعدل وهو الحق، فلم تكن شهادتهم لهوىً مع نوح عليه السلام ولم يشهدوا بالظلم والباطل، وهذا هو العدل؛ لأن الظلم له طرفان مذمومان، والعدل وسط بينهما. **ومنها** قوله ﷺ: «**ثلاث من فعلهن فقد طَعِمَ طَعْمَ الإيمان، من عبد الله وحده، وعلم أنه لا إله إلا الله، وأعطى زكاة ماله طيبةً بها نفسه رافدة عليه كل عام ولم يعط الهرمة ولا الدرنة ولا المريضة ولا الشرط اللئيمة ولكن من وسط أموالكم فإن الله لم يسألكم خيره ولم يأمركم بشره**»[34]. والوسط هنا: ما بين الجيد من الغنم وبين الرديء والمعيب. **ومنها** قوله ﷺ: «**إن في الجنة مائة درجة، أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله، ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض، فإذا سألتموه فاسألوه الفردوس، فإنها أوسط الجنة أو أعلى الجنة**»[35]. والمراد بالأوسط هنا: الأعدل والأفضل، كما قال ابن حجر العسقلاني في الفتح[36]. **ومنها** قوله ﷺ: «**أنا زعيم بيت في ربض الجنة لمن ترك المراء وإن كان محقاً، وبيت في وسط الجنة لمن ترك الكذب وإن كان محقاً، وبيت في وسط الجنة لمن ترك الكذب وإن كان مازحاً، وبيت في أعلى الجنة لمن حسن خلقه**»[37]. والوسط هنا: ما كان بين الربض والأعلى. **ومنها** قوله ﷺ: «**البركة تنزل في وسط الطعام، فكلوا من حافتيه ولا تأكلوا من وسط**»[38]. والوسط هنا: أشبه ما يكون بمركز الدائرة ومنتصفها، أي هي: نقطة الالتقاء بين أطراف متساوية. **ومنها** قوله ﷺ: «**وسطوا الإمام وسدوا الخلل**»[39]. أي: اجعلوا الإمام في منتصف الصف، بحيث يكون طرفا الصف متساويين بالنسبة لموقف الإمام. **ومنها** قوله ﷺ: «**لعن الله من جلس وسط الحلقة**»[40]. أي: الذي يجلس في منتصف الحلقة بعيداً عن أطرافها ومتميزاً عن الآخرين.

المبحث الثاني
(وسطية الأمة وأهم سماتها)

المطلب الأول- وسطية الأمة الإسلامية

إن الله تعالى قد خص الأمة الإسلامية بخصائص كثيرة تميزها من غيرها من الأمم لتكون قدوة ورائدة لها، وأهم خصائصها (الوسطية)، وللوسطية ملامح وسمات تحف بها، وأهمها أنها خير الأمم وأعدلها وأيسرها وأحكمها وأقومها وأبينها، وكل سمة من هذه السمات يندرج تحتها عدد من أفرادها[41].

وتحديد هذه الملامح مهمة أساسية حتى لا تكون مجالاً للادعاء من قبل أرباب الشهوات وأصحاب الأهواء؛ ذلك لأن الوسطية مرتبة عزيزة المنال غالية الثمن، فقد أنعم الله تعالى على هذه الأمة بقوله: ﴿ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴾[42]. بل جعلها خير الأمم، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾[43]. ومعنى: كنتم خير أمة، أي: خلقتم خير أمة، أو وجدتم خير أمة[44].

وأبرز وجوه خيرية هذه الأمة هي: أنها تأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، وتؤمن بالله تعالى، وليست هذه الأمور هي كل ما كانت تتمتع به هذه الأمة التي أهلتها لهذه الخيرية، ولكن هذه الثلاث أهمها وأعظمها، إذ لا تدوم ولا تستمر ولا تحفظ خيريتها إلا بإقامتها وأدائها، فإن فقدتها في جيل من أجيالها، لم يكن حرياً بها أن تكون خير الأمم[45]، وخيريتها، إنما هي لكمال دينها، لذلك استحقت أن توصف بالعدل: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[46]، ووسطاً: عدولاً[47]. لذلك اتصفوا بالشهادة، وإذا كانت الشهادة لا تصح إلا ممن يتصف بالدين والعقل والعلم ومكارم الأخلاق، فكيف الأمر بمن يكون شهيداً على الناس كلهم؟ لذلك جعل الله هذه الأمة أمة وسطاً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ ساميةخياراً عدولاً مزكين بالعلم والعمل[48]. ولم تنل الأمة الإسلامية هذه المكانة السامية بين الأمم جزافاً ولا مصادفةً ولا محاباةً، فكل شيء عند الله بمقدار، وهو يخلق ما يشاء ويختار، والأمة التي تبدي رأيها وتزن غيرها وتكون حجةً على غيرها ولا يكون غيرها حجةً عليها، لجديرة بأن تكون شهيدةً على الناس، والشهادة مسؤولية كبيرة لا يحملها إلا الثقات من الناس، إذن فهي تكليف وتشريف لهذه الأمة التي سيشهد عليها رسول الله ﷺ ويقيم أعمالها[49]. فما على هذه الأمة إلا أن تتحمل هذا التكليف وتقرر دورها في التشريف وتستعد لهذه الشهادة استعداداً كاملاً كما يحبه الله ويرضاه من أجل إحقاق الحق وإبطال الباطل ابتداءً من النفس ومروراً بالمجتمع وامتداداً إلى الأنبياء والمرسلين عليهم السلام[50].

والوسطية القرآنية عند مفكري الإسلام تركز على معاني العدل والاستقامة والتوازن والتوسط كما يظهر هذا في كتبهم وبحوثهم التي تتحدث عن الوسطية[51]، وقد بلغت عدالة هذه الأمة يوم أن كانت في أوج قوتها ونفوذ سلطانها وقدرتها على البطش والظلم- إن أرادت- حداً أذهل الأعداء والخصوم وجعلهم مذهولين أمام عظمتها مما جعلهم يشيدون بعدالة هذه الأمة وسماحتها وقيامها بالقسط مع خصومها قبل أبنائها ومواطنيها وقديماً قيل: والفضل ما شهدت به الأعداء[52].

أما حكمة الأمة فهي أشهر من نار على علم، وإذا كانت الحكمة تعني الإصابة في الأقوال والأفعال، ووضع كل شيء في موضعه، فإن الوسطية لا تتحدد ولا تتحقق إلا بإتقان الحكمة. وليس أدل على حكمة الأمة من أنها كانت لا تقتصر على الكلام فقط، بل كانت تحكم الأمور وتتقنها، فتضع الرفق في موضعه، وتضع السيف في موضعه أيضاً، وهذا هو عين الحكمة، ومن أراد أن يعرف ذلك بالبرهان العلمي فعليه أن ينظر إلى سيرة النبي ﷺ مع الناس، وهو الذي أعطاه الله تعالى من الحكمة ما لم يعطه أحداً من العالمين[53].

أما استقامة الأمة فإنها متمثلة بعدم انحرافها في إفراط أو تفريط، وهذا لا يعني تنازلها عن حقيقة الأمر والنهي، بل استقامتها الشرعية في جهة واحدة لا إلى جهة اليمين ولا إلى جهة الشمال[54]، وهذا هو عين الوسطية فلا استقامة بدون وسطية، ولا وسطية بدون استقامة، وأعظم الكرامة هي تحقيق الاستقامة[55].

وأما بينية الأمة فهي دليل حي على وسطية الأمة، ولكن البينية لا تعني البينية الظرفية فقط، بل الأمر أعمق من ذلك وهي صفة مدح لا مجرد ظرف عابر ، ومن تدبير الله تعالى إن جعل وسطيتها في كل شيء، فموطن رسالتها المحمدية في جو متوسط فلا هو في مناطق حارة ولا هو في مناطق باردة، وموقعها الجغرافي وسط بين الشمال والجنوب والشرق والغرب، وهي مركز الوصل بين إفريقيا وآسيا وأوربا، وهي الرباط البري بين الطرق المائية[56]، فهي ليست وسطية وهمية؛ لأن الوصول إلى الحق هدف الأمة، وهي ليست وسطية عقلية بل هي نقلية أيضاً وفق المعايير الصحيحة، وليست وسطية فلسفية مادية بل هي نفسية وروحية تجعل للأخلاق مقياساً دقيقاً[57]. فالأمة الإسلامية وسط في كل أمور الدين، وسط في الأنبياء بين الغلو والجفاء، ووسط في الشريعة بين التشديد والتهاون، وسط في التنظيم والتنسيق، ووسط في الارتباطات والعلاقات، ووسط في الزمان والمكان[58]،

وتظهر وسطية الأمة في المكان بمكة فتقع وسط الكوكب الأرضي فهي سبب اختيارها مكاناً للرسالة، وهي قبلة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وهي مهبط الوحي، وموقعها الجغرافي ملائم لنشر الدعوة الإسلامية، وتظهر وسطية الأمة في الزمان، لأنها بعثت في وسط الرسالات السماوية لا في بدايتها ولا في نهايتها، مع كونها خاتمة الرسالات لتكون شاهدة ومهيمنة عليها، ووسطية الأمة في الزمان أعطاها فرصة التصحيح والتقويم لتخلص الإنسانية من الأوهام والأباطيل والانحرافات، وهذا ما جعل عصرها متميزاً فوصلت إلى ذروة مكانتها وقمة سموها بين الأمم، وعليه فإن وسطية الأمة عادت عليها بالرفعة والأمانة مكنتها من الانتشار بل كانت الأمة محور استقطاب المواهب والكفاءات فوظفتها لنفع الإنسانية، وهذا هو سبب صدارتها وقيادتها للبشرية في الدنيا والآخرة(59).

المطلب الثاني- أهم سمات الوسطية

من خلال تتبعنا لمادة موضوع (الوسطية) اتضح لنا: أن الوسطية تسعى للوصول إلى الحق والحقيقة المجردة بعيداً عن الأهواء والأمزجة، حيث أعطت للعقل السليم اعتباراً وعدت الانحراف عنها خطراً في التفكير وخطأً في النظرة ولوثة في العقل وسعت إلى المواءمة والانسجام في المجالات كافة بعيداً عن الإفراط والتفريط ، فلا تعالج إفراطاً بتفريط، ولا غلواً بتقصير (60).

وانطلاقاً من هذه الأسس السليمة التي انتهجتها الوسطية، فقد وسمت بسمات كثيرة أهمها: التيسير، ورفع الحرج، وعدم التكلف(61).

يسر . **التيسير**، التيسير في اللغة: اللين والانقياد... واليسر ضد العسر(62). واصطلاحاً: هو عمل لا يجهد النفس ولا يثقل الجسم(63)، وهو ما يقدم عليه الإنسان من غير مشقة زائدة أو بذل كل ما لديه من طاقة ومجهود(64).

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾(65)، وقوله تعالى ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا ﴾(66)، وقوله تعالى ﴿ سَيَجۡعَلُ ٱللَّهُ بَعۡدَ عُسۡرٖ يُسۡرٗا ﴾(67)، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مِنۡ أَمۡرِهِۦ يُسۡرٗا ﴾(68)، وقوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرٗا ﴾(69).

وهذه الآيات بمجموعها تبين: أن من سمات الشريعة التيسير والتخفيف اللذين هما أقرب إلى الوسطية والحق والصواب.

ومن أدلة السنة النبوية، قوله ﷺ: «**إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه**»[70]، و قوله ﷺ: «**إن خير دينكم أيسره، إن خير دينكم أيسره**»[71]، ومنها قوله ﷺ: «**قيل يا رسول الله أي الأديان أحب إلى الله؟ قال: الحنيفية السمحة**»[72]، وقوله ﷺ لمعاذ وأبي موسى الأشعري عندما أرسلهما إلى اليمن: «**يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا**»[73].

2. **رفع الحرج**: والحرج في اللغة: الضيق[74]، وفي الاصطلاح: كل ما أدى إلى مشقةٍ زائدة في البدن والنفس والمال حالاً ومالاً[75]. وهناك أدلة كثيرة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة أيضاً حول رفع الحرج، فمن أدلة القرآن الكريم: قوله تعالى:﴿**مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ** ﴾[76]، وقوله تعالى:﴿ **لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا۟ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ** ﴾[77]، وقوله تعالى:﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾[78]، وقوله تعالى: ﴿ **لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ** ﴾[79]، وقوله تعالى: ﴿ **مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ** ﴾[80].

وهذه الآيات فيها دلالة ظاهرة على رفع الحرج عن هذه الأمة، ولم يجعل شريعتها حرجاً عليها، وهي أصل مهم من أصول التشريع الإسلامي، فلم يكلفنا الله تعالى ما لا نطيق ولم يلزمنا بشيء يشق علينا إلا جعل منه فرجاً ومخرجاً[81].

ومن أدلة السنة النبوية، قوله ﷺ: «**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك..**»[82]، وقوله ﷺ: «**إني لأقوم إلى الصلاة وأنا أريد أن أطيل فيها فأسمع بكاء الصبي فأتجوز كراهية أن أشق على أمه**»[83]، ومنها أن النبي ﷺ صلى التراويح ليلة، فصلى بصلاته ناس، ثم صلى من القابلة فكثر الناس ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة أو الرابعة فلم يخرج إليهم، فلما أصبح قال: «**قد رأيت الذي صنعتم فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تفرض عليكم**- وفي رواية- **تعجزوا عنها**»[84].

3. **عدم التكلف**: والتكلف هو تحميل النفس فوق الوسع والطاقة[85]. وهناك أدلة كثيرة من القرآن والسنة في عدم التكلف بغير الوسع، كقوله تعالى:﴿ **لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا** ﴾[86]، وقوله تعالى: ﴿ **لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا** ﴾[87]، وقوله تعالى: ﴿ **رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا** ﴾[88]، وقوله تعالى: ﴿ **لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ** ﴾[89]، وقوله تعالى: ﴿ **لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا** ﴾[90]، وهذه الآيات وردت مبينة

أن التكليف إنما يكون بحسب الوسع والطاقة، والأحكام الشرعية إذا كانت ضمن الوسع والطاقة ففي ذلك دليل على أن الحرج مرفوع منها وأن اليسر موجود فيها.

ومن أدلة السنة النبوية في عدم التكلف، **منها:** قوله ﷺ لمعاذ ﷺ بعد أن بلغه أنه يطيل في الصلاة ويشق على المصلين في صلاته: «**أفتان أنت؟ إقرأ بكذا**- وفي رواية- **سبح اسم ربك الأعلى، والليل إذا يغشى، والضحى**»[91]. **ومنها:** أنه جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فشكا له بأنه لا يأتي إلى صلاة الصبح جماعة من أجل فلان مما يطيل في الصلاة، فغضب النبي ﷺ غضباً شديداً لم ير مثل غضبه يومئذ، فقال: «**يا أيها الناس إن منكم منفرين فأيكم أم الناس فليوجز فإن من ورائه الكبير والضعيف وذا الحاجة**»[92]. **ومنها:** أن النبي عليه الصلاة والسلام دخل المسجد مرةً فإذا حبل مردود بين ساريتين فقال: «**ما هذا الحبل؟**» فقالوا: حبل زينب، فإذا فترت تعلقت به، فقال رسول الله ﷺ: «**حلّوه ليصل أحدكم نشاطه فإذا فتر فليرقد**[93]». **ومنها:** أن أخت عقبة بن عامر نذرت أن تمشي إلى البيت الحرام فأخبر عقبة النبي ﷺ بذلك فقال: «**إن الله لغني عن مشيها مروها فلتركب**»[94]. **ومنها:** ما روته السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أمرهم من الأعمال بما يطيقون، قالوا: إنا لسنا كهيئتك يا رسول الله، إن الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فيغضب النبي ﷺ حتى يعرف الغضب في وجهه ثم يقول: «**إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا**»[95].

أما الصحابة ﷺ فقد فهموا ما كان يرمي إليه النبي ﷺ في دعوته إلى التيسير ورفع الحرج وعدم التكلف، فهم الفئة المختارة الذين شاهدوا التنزيل وسمعوا الرسول ورأوا أفعاله، وائتمروا بأمره، وانتهوا بنهيه، واسترشدوا بتوجيهاته، واقتدوا بتطبيقاته، فكانت أقوالهم وأفعالهم نماذج عملية في تطبيق الإسلام النقي الصافي، وهذه نماذج مما أثر عنهم ﷺ لتوضيح الجوانب العملية في العصر الإسلامي الأول بكل يسر وسهولة، فقد روي عن عبد الله بن مسعود ﷺ في وصف منهج إخوانه من الصحابة: «**من كان منكم مستناً فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة أولئك أصحاب محمد ﷺ كانوا أفضل هذه الأمة وأبرها قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، اختارهم الله لصحبة نبيه، ولإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم على أثرهم وسيرتهم، فإنهم كانوا على الهدي المستقيم**»[96]. وروي عنه

أيضاً «**إياكم والتنطع وإياكم والتعمق وعليكم بالعتيق**»[97]. وروي عن أنس بن مالك ﷺ: كنا عند عمر فسمعته يقول: «**نهينا عن التكلف**»[98].

فهؤلاء أصحاب النبي ﷺ، وهذا هو منهجهم في التيسير ورفع الحرج وعدم التكلف ومقاومة التنطع والتشدد، فقد كانوا على الصراط المستقيم والهدي القويم.

وأما التابعون فقد نهجوا منهج الرسول ﷺ وصحابته ﷺ علماً وعملاً وقد كان موقفهم التيسير ورفع الحرج وعدم التكلف في الأقوال والأفعال، فهذا الإمام الشعبي رحمه الله يقول: إذا اختلف عليك أمران، فإن أيسرهما أقربهما إلى الحق[99]، وهذان الإمامان معمر البصري وسفيان الثوري رحمهما الله يقولان «إنما العلم أن تسمع بالرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل أحد»[100]. وهذا الإمام النخعي رحمه الله يقول: «إذا تخالجك أمران فظن أن أحبهما إلى الله أيسرهما»[101]. والمتأمل في هذه النصوص يلحظ أن هذا المعنى قد غاب عن واقع كثير من المسلمين، ومن المتشددين قد يعترف بهذه الحقيقة وإذا سئل عن هذا الأمر أجاب الإجابة الصحيحة وسرد لك جملة من النصوص إلا أنه عند التأمل في واقعه وتعامله ومنهجه لا نجد إلا الإفراط والغلو والجفاء.

وإننا إذ ندعو إلى التيسير والتخفيف ورفع الحرج، فإن هذا لا يعني التساهل والتهاون بحجة التيسير والتخفيف، فالوسطية منهج متكامل بين الإفراط والتفريط، لا تتعلق بجزئية أو جزئيات كما يتصوره كثير من الناس، بل هو منهج شامل يدعو الناس إلى الصراط المستقيم في كل الأقوال والأفعال والأحوال، فلن نستطيع أن ندرك حقيقة الوسطية بدون التيسير وإلا أصبحت الوسطية فارغة من محتواها وحقيقتها ولا وجود لها في الواقع، وبذلك يفقد الدين أهم خاصية من خواصه وهو دين التيسير لا التعسير والوسع لا الحرج.

المبحث الثالث
(موانع الوسطية)

تمهيد:

تقرر فيما مضى أن الإسلام منهج وسط في كل شيء، وهذا المنهج هو الذي سماه رب العالمين بـ(الصراط المستقيم)، فهو منهج متميز عن أصحاب الديانات الأخرى التي لا تخلو مناهجهم من إفراطٍ أو تفريط، ولكن الوسطية لها موانع وأضداد ومعوقات تقف

أمامها، وأهما: (الإفراط والتفريط) أو (الغلو والجفاء)، وسنركز في هذا البحث على موانع الوسطية التي هي ضد الوسطية، وبضدها تتبين لنا الوسطية وتتجلى لنا في أوضح صورة أرادها الله.

1. الإفراط أو الغلو:

الإفراط في اللغة: التقدم ومجاوزة الحد... يقال: أفرط الرجل في الأمر إذا تجاوز حده، ويقال: إياك والفرط: أي لا تجاوز القدر، وهذا هو القياس؛ لأنه إذا جاوز القدر فقد أزال الشيء عن وجهته[102]. والإفراط: الإعجال والتقدم، وأفرط في الأمر: أسرف وتقدم، وكل شيء جاوز قدره فهو مفرط[103].

وقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ ﴾[104]، أي: إننا نحذر منه الإسراف والإشطاط والتعدي، يقال: أفرط في قوله: إذا أسرف فيه وتعدى[105].

أما الغلو في اللغة، فهو: مجاوزة الحد، بأن يزاد في مدح شخص أو ذمه على ما يستحق ونحو ذلك، أو هو: المبالغة في الشيء والتشديد فيه بمجاوزة الحد[106].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُواْ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾[107]، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُواْ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴾[108].

فالآية الأولى: ينهى الله تعالى أهل الكتاب عن الغلو في الاعتقاد... كغلو النصارى في عيسى عليه السلام حتى رفعوه فوق النبوة فاتخذوه إلهاً من دون الله، بل غلوا في الأحبار والرهبان فادعوا فيهم العصمة في كل ما يقولون، ولهذا قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾[109]، والآية الثانية: ينهى الله تعالى أهل الكتاب عن الغلو في الأقوال فيما يدينون به فإفراط النصارى في عيسى عليه السلام على أنه هو الله أو هو ابن الله تجاوزاً من الحق إلى الباطل[110]، وأكثر الناس غلواً في اعتقادات والأقوال والأفعال من سائر الطوائف هي النصارى وإياهم نهى الله تعالى عن الغلو[111].

ومن هنا يتضح لنا: أن الإفراط والغلو هو مجاوزة الحد عن القدر المطلوب وهو عكس التفريط كما سيأتي بيانه.

والإفراط والغلو كلمتان يصدق كل منهما على الأخرى في مجاوزة الحد، وإحداهما أبلغ من الأخرى في بعض ما تستعمل فيه، فالذي يشدد على نفسه فالغلو ألصق به، والذي

يعاقب المعتدي بأكثر مما يستحق فالإفراط ألصق به. والذي يهمنا أن كلاً من الإفراط والغلو خروج عن الوسطية، فكل أمر فيه إفراط أو غلو فليس من الوسطية في شيء.

وقد وردت أحاديث كثيرة تنهى عن الغلو: كقوله ﷺ: «**إياكم والغلو في الدين فإنه أهلك من كان قبلكم**»[112]، وقوله ﷺ: «**هلك المتنطعون**» قالها ثلاثاً[113] والمتنطعون: المتعمقون المغالون المجاوزون الحدود[114].

لذلك نرى أن القرآن يقاوم أصحاب النزعة المتشددة في تحريم الطيبات والزينة التي أخرج الله لعباده، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ ﴾[115].

وهاتان الآيتان تبينان للمؤمنين حقيقة منهج الإسلام في التمتع بالطيبات ومقاومة الإفراط والغلو الذي وجد في بعض الأديان.

من أجل ذلك قاوم النبي ﷺ كل اتجاه ينزع إلى الإفراط والغلو في التدين وأنكر على من بالغ في التعبد والتقشف مبالغةً تخرجه عن حد الاعتدال الذي جاء به الإسلام.

فقد روي أن أناساً من أصحاب رسول الله ﷺ سألوا أزواج النبي عن عبادته في السر فكأنهم تقالّوها– أي: عدوها قليلة– فقال بعضهم: أنا أصلي الليل أبداً، وقال الآخر: وأنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال الثالث: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال «**إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني**»[116]. وسنته عليه الصلاة والسلام تعني منهجه في فهم الدين وتطبيقه، وكيف يعامل ربه عز وجل، ويعامل نفسه وأهله والناس حوله، معطياً كل ذي حق حقه في توازن واعتدال.

2. التفريط أو الجفاء:

التفريط لغةً: هو التضييع والتقصير والترك[117] ومنه قول النبي ﷺ: «**أما أنه ليس في النوم تفريط**»[118]، وقول علي ؓ: «لا يرى الجاهل إلا مُفْرِطا» و(المُفْرِط) بالتخفيف: المسرف في العمل، (المفرِّط) بالتشديد: المقصر فيه، وكذلك التفريط[119].

وقد وردت هذه المفردة في القرآن الكريم في عدة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُواْ يَٰحَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْۚ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴾[120]، أي: يا ندامتنا على ما ضيعنا فيها[121]. وقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ ﴾[122]، أي: لا يضيعون[123]. وقوله تعالى: ﴿ وَمِن قَبْلُ مَا

﴿ فَرَّطتُمْ فِي يُوسُفَ ﴾[124]، أي: ما قصرتم في يوسف[125]. وقوله تعالى: ﴿ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ ﴾[126]، أي: مضاعون منسيون[127]. وقوله تعالى: ﴿ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴾[128]، أي: ضائعاً[129]. وقوله تعالى: ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ ﴾[130]، أي: ضيعت وقصرت في الدنيا بطاعة الله[131].

ومن خلال ما تقدم، يتضح لنا أن معنى التفريط هو: التضييع والتقصير والترك مع اختلاف بسيط بين مدلول هذه المعاني، وكلها تقف في مقابل الإفراط والغلو، أما الجفاء لغةً: فهو نبو الشيء عن الشيء، وكذلك إذا لم يلزم شيئاً يقال جفا عنه... والجفاء: خلاف البر، وما نفاه السيل، وإذا لم يلزم مكانه كسرج الفرس يجفو عن الظهر، وكالجنب يجفو عن الفراش[132]، وفي الحديث: «**اقرؤوا القرآن ولا تجافوا عنه**»[133]، أي: تعاهدوه ولا تبتعدوا عن تلاوته[134].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ﴾[135]، أي بمعنى: تنشفه الأرض، من جفا الوادي وأجفى، بمعنى: نشف[136]. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ ﴾[137]، أي: تتنحى جنوبهم عن الفراش فلا ينامون شغلاً بالصلاة والقيام والعبادة خوفاً وطمعاً[138].

وبذلك يتضح لنا: أن الجفاء هو النبو والترك والبعد، وهو غالباً ما يحدث خلاف الأصل والعادة، وهذه الكلمة أكثر ما تستعمل لما هو محرم منهي عنه، بما يقابل الصلة والبر، فالجفاء من البعد والترك، وعليه فإنها تقابل الإفراط والغلو، وكل من الغلو والجفاء أو الإفراط والتفريط من موانع الوسطية، فكما أن الغلو: هو المبالغة في التشديد، فالجفاء: هو المبالغة في البعد والترك والتضييع. وإذا كانت المبالغة في التشديد مذمومة، فكذلك الجفاء الذي هو المبالغة في البعد والترك والتضييع مذمومة أيضاً، والوسطية التي هي الصراط المستقيم أمر محمود بين الغلو والجفاء أو الإفراط والتفريط.

المبحث الرابع
(عيوب الإفراط وأهم مظاهره)

تقرر فيما تقدم أن الوسطية هي التوسط بين أمرين متناقضين هما الإفراط والتفريط، وإذا كان التفريط تحت اليد بحثاً ودرساً، فإن التركيز على الإفراط وعيوبه ومظاهره من أعظم ما يبحث فيه نظراً لخطورته وما تيسر به البحث من ارتباط بواقع الحياة.

المطلب الأول- عيوب الإفراط.

إن النصوص الشرعية التي تنهى عن الإفراط وتحذر منه أشد التحذير مستفيضة جداً، لا لكونه حراماً فحسب، بل لكون ما يصاحبه ويلازمه من عيوب عظيمة وآفات كبيرة يعود ضررها على الفرد والأسرة والمجتمع...، وعيوب الإفراط كثيرة وأهمها(139):

العيب الأول: إن الإفراط منفّر بطبعه.

فالطبيعة البشرية العادية تميل إلى فطرتها في التخفيف والتيسير، لذلك لا تحتمل الإفراط ولا تصبر عليه غالباً، ولو صبر عليه القليل ولم يصبر عليه الكثير، ولهذا نجد أن القرآن يدعو إلى الوسطية وينهى عن أضدادها وموانعها.

ومن هنا كان النبي ﷺ كثيراً ما يدعو أصحابه إلى ذلك وينهاهم عن الإفراط والغلو، حتى أنه قد يغضب على بعض الصحابة في بعض الأحيان إذا تشدد في غير موضع الشدة، أو تساهل في غير موضع التساهل، فقد غضب يوماً على معاذ بن جبل عندما شكاه أحدهم إلى النبي ﷺ من كونه يطيل الصلاة، فقال له: «**أفتان أنت يا معاذ... اقرأ بكذا**»(140)، وفي واقعة مماثلة قال للذي اشتكى منه الناس في غضب شديد لم يغضب مثله يوماً من الأيام «**إن منكم منفرين.. من أمّ بالناس فليتجوز، فإن خلفه الكبير والضعيف وذا الحاجة**»(141)، وعندما بعث عليه الصلاة والسلام معاذاً وأبا موسى الأشعري إلى اليمن أوصاهما بالتيسير لا التعسير وبالتبشير لا التنفير(142).

وهكذا فهم الصحابة ﷺ توجيهات النبي المربي ﷺ، فيسروا للناس ولم يعسروا عليهم، وبشروهم ولم ينفروهم، وليس هذا الأمر محصوراً في الصلاة والعبادات فحسب، بل في كل النواحي الدينية والدنيوية.

العيب الثاني: إن الإفراط قصير العمر.

إن الإفراط أو الغلو عمره قصير، والاستمرار عليه غير متيسر دائماً؛ لأن الإنسان ملول في طبعه، وطاقته محدودة، فإن استمر يوماً على التشديد والتعسير فسرعان ما تكل روحه وتتعب نفسه، فيسأم ويدع العمل حتى القليل منه، أو يأخذ طريقاً آخر على عكس الطريق الذي كان قد تمنهج عليه، فينتقل حينئذ من الإفراط إلى التفريط، ومن التشدد إلى الترك والتسيب. وقد جرب هذا الأمر، فكثير من الناس عرفوا بالتشدد والتطرف من قبل، ثم تحولوا بعد ذلك إلى خط آخر وانتقلوا من التشديد إلى الترك والإهمال والتسيب فانقلبوا على أعقابهم تماماً.

ومن هنا كان العمل الدائم أحب إلى الله تعالى وإن كان قليلاً: «**أحب الأعمال أدومها وإن قل**»[143]. ومن أجمل ما قرأت من الوصايا النبوية لكل المكلفين: الوصية بالقصد والاعتدال والتيسير والتخفيف وأن لا يحاولوا أن يغالبوا الدين فيغلبهم، وأن يقاوموه بشدة فيقهرهم: «**إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا**»[144].

العيب الثالث: إن الإفراط فيه جور على الحقوق الأخرى.

في الحقيقة أنه لا يوجد إفراط وإسراف إلا وبجانبه حق مضيع، وليس أدل على ذلك ولا أصدق ما قاله رسول الله ﷺ لعبد الله بن عمرو عندما بلغه انهماكه في العبادة انهماكاً أنساه حق أهله عليه: «**ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل**»، قال عبد الله: بلى يا رسول الله، فقال ﷺ: «**لا تفعل صم وأفطر، وقم وأفتر، فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لعينيك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً، وإن لزورك عليك حقا**»[145].

وكذلك ما جاء عن سلمان الفارسي أنه قد زار أبو الدرداء في بيته فوجد أم الدرداء مبتذلة فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء فرحب بسلمان وقرب إليه طعاماً، فقال: كل فإني صائم، فقال سلمان: ما أنا بآكل حتى تأكل... فأكل... فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم.. فقال له سلمان: نم... فنام، ثم ذهب ليقوم، فقال له سلمان: نم، فنام، فلما كان آخر الليل قال له سلمان: قم الآن... فصليا، ثم قال له سلمان: إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط لكل ذي حق حقه... ثم أتى أبو الدرداء إلى النبي ﷺ فأخبره بذلك فقال ﷺ: «**صدق سلمان**– وفي رواية أخرى– **لقد أشبع سلمان علما**»[146].

المطلب الثاني- أهم مظاهر الإفراط.

للإفراط أو الغلو مظاهر ودلائل وعلامات، وردت في القرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، وأهم هذه المظاهر[147]:

1. التعصب:

إن التعصب للرأي، وعدم الاعتراف بالرأي الآخر، هي أولى دلائل الإفراط والغلو والتطرف، والمتعصب للرأي: هو من لا يعترف بوجود الآخرين، ويجمد جموداً لا يسمح له

برؤية واضحة لمصالح الآخرين، ولا لمقاصد الشرع الشريف، ولا لظروف العصر، وليس له نافذة للحوار مع الآخرين، ولم تكن لديه موازنة بما عنده وما عند الآخرين.

وهذا أمر منكر وخطير أن يصل الإنسان إلى هذا المستوى الخطير من التعصب للرأي والفكر، ونحن إذ ننكر عليه فإن هذا لا يعني أننا نريد به شراً، إنما نريد له خيراً، وننكر عليه إذا أنكر الآراء المخالفة، وزعم أنه وحده على حق، وما عداه على باطل أو على ضلالٍ مبين.

والعجب كل العجب من بعض المتعصبين يجيز لنفسه أن يجتهد في أعقد المسائل، ولا يجيز للعلماء المتخصصين- منفردين كانوا أو مجتمعين- أن يجتهدوا في رأي يخالف ما ذهب إليه، بل إن منهم من يخرج بآراء في غاية العجب، ولا يبالي إن شذ فيها عن كافة السابقين واللاحقين ، وليته اقتصر على رأيه هذا بالمعاصرين فقط، وإنما قد يتعدى ذلك إلى خير الناس بعد رسول رب العالمين ﷺ، فيجعل رأسه برأس أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس‬ رضي الله عنهم فهو في زعمه رجل وهم رجال؟!

وهذا هو الذي نراه ونسمعه يومياً من أناس يريدون أن يثبتوا فيه أنفسهم وينفون كل من عداهم، وكأن أحدهم يقول: من حقي أن أتكلم، ومن واجبك أن تسمع، ومن حقي أن أقود، ومن واجبك أن تتبع... رأيي صواب لا يحتمل الخطأ، ورأيك خطأ لا يحتمل الصواب(148)، فكيف بهذا أن يلتقي مع غيره؟!

إن اللقاء- في تقديري- يمكن أن يتحقق إذا كان المتعصب في منتصف الطريق، فأين هذا من الوسط؟ أو أنى لهذا أن يعترف بالوسط؟ وهو مع الناس كما بين المشرق والمغرب أو كما بين السماء والأرض؟!

وهذا التعصب المقيت قد يزيد شيئاً فشيئاً حين يريد المتشدد فرض رأيه ومنهجه بالإرهاب الحسي والمعنوي، فقد يكون بالإرهاب الحسي كالعصا والنار والحديد وقد يكون بالإرهاب الفكري وهو اتهام الغير بالتكفير والردة والابتداع والاستهتار بالدين، وهذا لعمري أشد ترهيباً من الإرهاب الحسي(149).

2. التشديد:

إن من حكمة الإسلام التركيز على الأهم ثم المهم، وعلى الضروريات والأساسيات ثم المكملات والمحسنات، وعلى الأصول قبل الفروع، وهكذا في كل النشاطات، وكان الأولى بالمسلم أن يلتزم بهذه الحكمة، التي يدعو الإسلام إليها ويحث الناس عليها.

أما هؤلاء المتشددون فإنهم عكسوا هذا الأمر، فهم يتشددون مع عامة الناس حتى مع حديثي العهد بالإسلام، أو حديثي التوبة على أبسط المسائل الفرعية أو الخلافية، ويهملون المسائل الرئيسية، فتراهم يحاسبونهم عليها حساباً عسيراً علماً أن حديثي العهد بالإسلام أو التوبة ينبغي التساهل معهم في الفرعيات والخلافيات والاهتمام أولاً بتصحيح عقائدهم، فإذا اطمأن الداعي لها، دعاهم إلى أركان الإسلام، ثم إلى شعب الإيمان، ثم إلى مقامات الإحسان، وهذا هو التدرج في الدعوة إلى الله تعالى ، وهذا هو عين ما فعله النبي ﷺ وأوصى أصحابه الكرام ﷺ بذلك وكيف يتدرجون في دعوتهم إلى الإسلام، فيوصيهم أن يدعوا الناس إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله أولاً، ثم إذا أطاعوا يدعوهم إلى الصلاة، ثم إلى الزكاة، وهكذا كالذي قاله عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل ﷺ عندما بعثه إلى اليمن(150).

ومن المحزن أن ترى بعض الدعاة يثيرون جدلاً عنيفاً على أبسط الأمور الفرعية- لاسيما في الخارج- ولم يجعلوا أكبر همهم في دعوة الناس إلى الإسلام والتذكير بالآخرة، والقيم الروحية، وتحذير الناس من الموبقات التي غرقت فيها المجتمعات المادية.

3. الغلظة والخشونة:

الغلظة في المعاملة والخشونة في الأسلوب، والفظاظة في الدعوة من سمات الإفراط والغلو، وخلافاً لهدي النبي ﷺ فإن الله تعالى أمرنا بالحكمة، ولم يأمرنا بالحماقة، وأمرنا بالموعظة الحسنة، ولم يأمرنا بالعبارة الخشنة، وأمرنا أن نجادل بالتي هي أحسن لا بالتي هي أغلظ. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ (151). وقد وصف الله تعالى رسوله ﷺ بقوله: ﴿ لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ ﴾(152). وخاطب رسوله ﷺ مبيناً علاقته بأصحابه بقوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَ ﴾ (153). والقرآن الكريم لم يذكر الغلظة المحمودة إلا في موضعين اثنين:

الأول: في مواجهة الأعداء، حيث القوة والصلابة عند اللقاء، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗ ﴾(154).

الثاني: في تنفيذ العقوبات الشرعية على مستحقيها، حيث لا مجال للعواطف في إقامة الحدود، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ﴾[155].

أما في غير هاتين الحالتين، فلا مجال للغلظة والخشونة، فلا يشين الدعوة إلى الله شيئاً مثل العنف، وهذا الأسلوب ينبغي أن يحرص عليه أصحاب الدعوات في دعوتهم للمعاندين، ومخاطبتهم للمخالفين.

وما نراه اليوم من بعض الذين يتصدون للدعوة من المتشددين يعاملون الناس بالغلظة والخشونة والحدة، ولم يعد جدالهم لمعارضيهم بالتي هي أحسن، ولم يميزوا بين من له حرمة خاصة، ومن ليس كذلك، ومن له حق التوقير، ومن ليس كذلك، وهذا لعمري ليس من الوسطية في شيء.

4. سوء الظن:

النظر إلى الناس من منظار أسود يخفي حسناتهم ويضخم سيئاتهم من مظاهر الإفراط والغلو والتطرف، فالأصل عند المتطرف هو الاتهام، والأصل في الاتهام الإدانة، ومن ثم الحكم عليه بالكفر والقتل واستباحة الأموال والأعراض، وقد نسي هؤلاء المتشددون ما تقرر في الشرائع والقوانين: أن المتهم بريء حتى تثبت إدانته.

لهذا نجد الغلاة يسارعون إلى سوء الظن والاتهام لأدنى شبهة وسبب، فلا يلتمسون المعاذير للآخرين، بل العكس، تراهم يفتشون عن العيوب ليدقوا بها الطبل، بل وصل بهم الحال أن يجعلوا من الخطأ خطيئة، ومن الخطيئة كفراً. ولم يقف الاتهام عند الأحياء فقط، بل انتقل للأموات الذين لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم، فلم يدعوا شخصية إلا وصوبوا إليها الاتهام، فلم يسلم من ألسنتهم وسوء ظنهم أحد، بل لن يسلم منهم أحد إلى يوم القيامة[156].

إن آفة هؤلاء هي سوء الظن المتغلغل في نفوسهم، وغرامهم بانتقاد غيرهم، وتزكية أنفسهم، فأصبحوا بهذا معاول للهدم لا للبناء، والله تعالى يقول: ﴿ فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ﴾[157]. إن تعاليم الإسلام تحذر من سوء الظن بالله وبالناس، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ﴾[158]، وأصل سوء الظن والازدراء للغير منشؤه الغرور والكبر، ومن هنا كان الغرور أول المعاصي، عندما عصى إبليس ربه عز وجل بقوله: ﴿ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ ﴾[159]. والإعجاب بالنفس أحد المهلكات الخلقية، التي ترتبط بمعاصي القلوب التي هي أكبر من معاصي الجوارح.

5. فرض الرأي بالقوة:

إن التزام التشديد على الدوام، مع وجود التيسير والتخفيف من مظاهر الإفراط والغلو. ومن مظاهر الإفراط والغلو أيضاً إلزام الآخرين بالرأي مع وجود التيسير والتخفيف، فليس من العيب أن يحتاط المرء لنفسه في بعض المسائل تورعاً واحتياطاً، ولكن العيب أن يطلب من الآخرين ذلك مع وجود الرخص، أو أن يستمر على التشديد في كل حالٍ من أحواله، بحيث يحتاج إلى التيسير فيأباه، وتأتيه الرخصة فيرفضها ، وقد يقبل من المسلم أن يشدد على نفسه ويأخذ بالعزائم ويدع الرخص، ولكن الذي لا يقبل منه أن يلزم الناس بذلك، أو أن يجلب عليهم الحرج، والله تعالى يقول: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡ﴾[160].

ولهذا كان النبي ﷺ أطول الناس صلاة إذا صلى لنفسه، ولكنه أخف الناس صلاة إذا صلى بالناس، مراعياً ظروفهم وتفاوتهم في الاحتمال وكما قال ﷺ: «**إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد إطالتها فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي مما أعلم من شدة وجدِ أمه من بكائه**»[161].

6. السقوط في هاوية التكفير:

السقوط في هاوية التكفير يبلغ غايته عندما يكفر المسلم الآخرين، ومن ثم يستبيح دماءهم وأموالهم وأعراضهم، ولا يرى لهم حرمة ولا ذمة. والغلو إذا وصل إلى هذه الحالة فإنه يمثل قمة التطرف، الذي يجعل صاحبه في وادٍ وسائر الناس في واد آخر.

وهذا ما وقع فيه الخوارج[162] فقد كانوا من أشاد الناس عبادةً ولكنهم أُتوا من فساد الفكر لا من فساد العبادة، فزين لهم الشيطان سوء عملهم فرأوه حسناً، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا ١٠٤﴾[163].

وقد جاء وصفهم على لسان رسول الله ﷺ: «**يحقر أحدكم صلاته إلى صلاتهم، وقيامه إلى قيامهم، وقراءته إلى قراءته**»، ومع ذلك قال عنهم: «**يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية**»، ووصف صلتهم بالقرآن: «**يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقي**» وذكر علامتهم المميزة بأنهم «**يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان**»[164].

فقد كان الخوارج يتصفون بثلاث صفات رئيسية[165]، وهي:

الصفة الأولى: أنهم لا يأخذون بالسنة التشريعية؛ لأنها بزعمهم تخالف القرآن، فقد كانوا يطبقون الآيات التي نزلت في المشركين فيحملونها على المسلمين، لفساد فكرهم وسوء فهمهم.

الصفة الثانية: أنهم عرفوا بشدتهم وقسوتهم على المسلمين، فاستحلوا دماءهم وأموالهم.

الصفة الثالثة: إنهم يطعنون في أئمة الهدى ويرمونهم بالضلالة، والحكم عليهم بالخروج عن العدل، ويكفرون جماهير المسلمين لأنهم لم يجاهدوا الحكام، بل عدوا كل من فارق مذهبهم خارج عن الدين حلال الدم.

وهكذا أسرف هؤلاء في التكفير فكفروا الناس أحياءً وأمواتاً، وهذا مع ما للتكفير من أخطار تترتب عليها كاستحلال الدم والمال والعرض وتفريق المسلم من زوجته وابنه وقطع علاقته بالمسلمين، ومنع ورثه وتوارثه وعدم تغسيله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين(166).

وإننا اليوم– مع الأسف– نجد شباباً متحمساً قد يكون مخلصاً في دعوته، ولكنه قد شابه الخوارج في فساد فكره وتكفيره للمسلمين، وازدراء علماء المسلمين، فهؤلاء ما صاروا إلى التكفير إلا لأنهم اتسموا بالجهل وقلة البضاعة في الفقه والعلوم الشرعية ولأنهم قلدوا علماءً جهالاً على جهلهم وقلة علمهم فأفتوهم بلا علم ولا فقه ولا تجربة فعموا وصموا بالتعالي والغرور كما كان خوارج الأمس، فشدة غيرتهم على دين الله بغير علم ولا هدى ولا حكمة أدت إلى مفاسد لا يعلمها إلى الله تعالى، وهذه من أكبر مظاهر الإفراط والغلو التي تقف حائلاً أمام الوسطية القرآنية.

الخاتمة

بعد استكملت خيوط البحث، والحمد لله أولاً وآخراً، لابد لي من وقفة متأنية أضع فيها بين يدي المتطلع حصاد رحلتي التي جاءت على قدر همة الحاصد، فقد توصلت إلى ما يأتي:

1. أظهر البحث أن المعنى اللغوي لكلمة (وَسَط) تدل على معاني: (العدل، والفضل، والخيرية، والنصف، والبينية، والمتوسط بين طرفين)، وكلها تؤول إلى معان متقاربة.
2. أوضح البحث أن هناك تلازماً بين الوسط والوسطية، فكل وسطية وسط ولا عكس، فقد يكون من الوسط المكاني أو الزماني ونحوه، وهي ليست موقعاً جغرافياً فحسب، ولكنها نظرة شمولية وتوفيقية في كل مجالات الحياة.
3. كشف البحث من خلال تفسير آيات الوسط أن كلمة الوسط تستعمل لمعانٍ، أهمها:

أ. بمعنى: الخيار والفضل والعدل.

ب. بمعنى ما كان بين شيئين فاضلين.

ج. بمعنى: لما كان بين الجيد والرديء.

4. الوسطية تطلق على الأمر الذي فيه خيرية وبينية، وأي أمر اتصف بالخيرية والبينية فهو (وسطية): فهناك تلازم بينهما في إطلاق مصطلح الوسطية.
5. وضّح البحث أن أهم خصائص الأمة الإسلامية هي الوسطية، التي تميزها عن غيرها، وأهم ما تمثله الوسطية هي الخيرية والعدلية، التي عادت عليها بالرفعة والأمانة، وهذا ما جعلها في الصدارة والريادة في الدنيا والآخرة.
6. أبرز البحث أن الوسطية لها سمات تميزها عن غيرها، وأهم هذه السمات (اليسر، ورفع الحرج، وعدم التكلف).
7. أظهر البحث أن اليسر ورفع الحرج وعدم التكلف، ورد في القرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين بشكل مركز ومتكرر.
8. أكد البحث بأن هناك موانع للوسطية القرآنية، وهي: الإفراط والتفريط أو الغلو والجفاء.
9. ركز البحث على أن أهم عيوب الإفراط والغلو: التنفير، وقصر العمر، والجور على الحقوق الأخرى.
10. أثبت البحث أن أهم مظاهر الإفراط: التعصب، وحمل الناس على الرأي، والتشديد، والغلظة، والخشونة، وسوء الظن بالمسلمين، والتكفير.

وختاماً، نسأل الله تعالى أن يوفقنا للسداد، فالكمال لله وحده، ومنه نستمد العون والتوفيق. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الهوامش

(1) ينظر: لسان العرب، لابن منظور الإفريقي (فصل الواو: باب وسط) 427/7، دار صادر، بيروت، 1410هـ/990م.

(2) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس (كتاب الواو: باب الواو والسين) 6/ 108، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979م.

(3) ينظر: لسان العرب 427/7.

(4) ينظر: المرجع نفسه والصفحة.

(5) ينظر: الصحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري 1167/3، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الملايين، بيروت، ط2، 1399هـ/1979م.

(6) ينظر المصادر والمراجع الآتية: لسان العرب 430/7. والصحاح 1167/3. والقاموس المحيط، لمجد الدين الفيروزآبادي (باب الطاء: فصل الواو) 894، تحقيق: مكتبة التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1407هـ/1987م، والوسطية في القرآن، د.علي محمد الصلابي 22، دار المعرفة، بيروت، 1426هـ/ 2005م.

(7) ينظر: وسطية الإسلام، للدكتور أحمد عمر هاشم 7، دار الرشيد، القاهرة، 1419هـ/1998م، والوسطية في المنظور القرآني، لأستاذنا الدكتور محمد صالح عطية 5، مطبعة ديوان الوقف السني، بغداد، ط1، 1427هـ/2006م.

(8) ينظر: الخصائص العامة للإسلام، للدكتور يوسف القرضاوي 134، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط10، 1419هـ/1999م، والوسطية في المنظور القرآني 7.

(9) ينظر: وسطية الإسلام 7.

(10) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، لواضعه: محمد فؤاد عبد الباقي 750، دار الكتب المصرية، ط1، 1364هـ/1945م.

(11) سورة البقرة: الآية 143.

(12) سورة البقرة: الآية 238.

(13) سورة المائدة: من الآية 89.

(14) سورة القلم: الآية 28.

(15) سورة العاديات: الآية 5.

(16) ينظر: جامع البيان 7/2.

(17) ينظر: زاد المسير، لأبي الفرج بن الجوزي 154/1، المكتب الإسلامي.

(18) ينظر: تفسير المنار، لمحمود رشيد رضا 4/2، دار المعرفة، ط2، بيروت.

(19) ينظر: القواعد الحسان لتفسير القرآن، لعبد الرحمن السعدي 157/1، جامعة محمد بن سعود.

(20) سورة البقرة: الآية 238.

(21) ينظر: التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور 467/2، دار الكتب الشرقية، تونس. وتفسير القاسمي، لمحمد جمال الدين القاسمي 622/3، راجعه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1398هـ/1978م.

(22) ينظر: وسطية الإسلام في ضوء الفقه الحضاري، للدكتور فائز الربيع 12، سلسلة الفكر الوسطي، الأردن.

(23) سورة المائدة: من الآية 89.

(24) ينظر: جامع البيان 16/7– 17.

(25) ينظر: زاد المسير 414/2.

(26) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي 276/6، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط3، 1987م. وتفسير الكشاف، للإمام الزمخشري 640/1، رتبه وصححه: مصطفى حسين أحمد، دار التراث العربي، ط3، 1407هـ/1987م.

[27] ينظر: جامع البيان 16/6– 17.

[28] سورة القلم: الآية 28.

[29] ينظر المراجع الآتية: جامع البيان 34/29، الجامع لأحكام القرآن 244/18، زاد المسير 8/ 338، تفسير القرآن العظيم 6/4، تفسير القاسمي 16/ 590.

[30] سورة العاديات: الآية 5.

[31] ينظر المراجع الآتية: جامع البيان 286/30، زاد المسير 209/9، الجامع لأحكام القرآن 20/ 160، تفسير القاسمي 237/17، في ظلال القرآن 3958/6، الوسطية في القرآن 32– 33.

[32] سورة البقرة: من الآية 143.

[33] صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري (كتاب التفسير، باب: وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) 186/5، رقم الحديث 4487، دار الفكر، ط1، 1411هـ/1991م.

[34] سلسلة الأحاديث الصحيحة، للشيخ الألباني 38/3 رقم الحديث 1046.

[35] أخرجه البخاري في صحيحه (كتاب الجهاد والسير: باب درجات المجاهدين) 226/3 رقم الحديث 279.

[36] ينظر: فتح الباري (كتاب الجهاد والسير: باب درجات المجاهدين) 16/6.

[37] سنن أبي داوود، لأبي داوود بن الأشعث (كتاب الأدب: باب حسن الخلق) 453/4 رقم الحديث 4800، تحقيق: عزت عبيد دعاس، حمص، الناشر: محمد السيد.

[38] سنن الترمذي، للإمام أبي عيسى الترمذي (كتاب الأطعمة: باب كراهة الأكل في وسط) 229/4 رقم الحديث 1805، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ.

[39] سنن أبي داوود (كتاب الصلاة: باب مقام الإمام من الصف) 182/1 رقم الحديث 861.

[40] سنن الترمذي (كتاب الأدب: باب ما جاء في كراهية القعود في وسط الحلقة) 5/ 84 رقم الحديث 2753.

[41] ينظر: الوسطية في القرآن 67.

(42) سورة الجمعة: الآية 4.

(43) سورة آل عمران: من الآية 110.

(44) ينظر: جامع البيان 44/4.

(45) ينظر: وسطية القرآن 72.

(46) سورة البقرة: من الآية 143.

(47) ينظر: جامع البيان 6/2.

(48) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للإمام ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي 86/1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1388هـ، والوسطية في المنظور القرآني 13.

(49) ينظر: أنوار التنزيل 86/1، والوسطية في المنظور القرآني 13.

(50) ينظر: الوسطية في المنظور القرآني 13.

(51) ينظر: المصدر نفسه والصفحة.

(52) ينظر: الدعوة إلى الإسلام، للسير توماس 116، ترجمة: حسن إبراهيم وزملاؤه، نشر: مكتبة النهضة، ط2، 1957م، قصة الحضارة 130/13- 131.

(53) ينظر: التفسير القيم، لابن قيم الجوزية 344، تحقيق: حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت 1398هـ.

(54) ينظر: الجامع لأحكام القرآن 107/9.

(55) ينظر: تهذيب مدارج السالكين 29/2، هذبه: عبد المنعم صالح العلي العزي 29/2، مؤسسة الرسالة، ط3، 1409هـ/1989م.

(56) ينظر: وسطية الإسلام وأمته في ضوء الفقه الحضاري، لعمر بهاء الدين الأميري 58، الدوحة، قطر، 1960م.

(57) ينظر: الوسطية في المنظور القرآني 15.

(58) ينظر: القواعد الحسان 157/1، وفي ظلال القرآن 131/1.

(59) ينظر: الوسطية في المنظور القرآني 16، ووسطية الإسلام 12- 13.

(60) ينظر: الوسطية في المنظور القرآني 17.

[61] ينظر الوسطية في القرآن 117- 130.

[62] لسان العرب 295/5.

[63] تفسير القاسمي 427/3.

[64] رفع الحرج في الشريعة، للدكتور محمد صالح عبد الله بن حميد 46، دار الاستقامة، ط2، 1412هـ.

[65] سورة البقرة: من الآية 185.

[66] سورة النساء: من الآية 28.

[67] سورة الطلاق: من الآية 7.

[68] سورة الطلاق: من الآية 4.

[69] سورة الانشراح: الآيات 5- 6.

[70] رواه البخاري في صحيحه (كتاب الإيمان: باب يسر الدين) 116/1.

[71] رواه الإمام أحمد في مسنده، وصحح إسناده الهيتمي في مجمع الزوائد 4/ 18، ورواه الطبري في الكبير ورجاله رجال الصحيح.

[72] رواه البخاري في صحيحه (كتاب الإيمان: باب يسر الدين) 116/1.

[73] فتح الباري (كتاب الأدب: يسروا ولا تعسروا) 541/10 رقم الحديث 39.

[74] لسان العرب 233/2.

[75] رفع الحرج في الشريعة 47.

[76] سورة المائدة: من الآية 6.

[77] سورة التوبة: من الآية 91.

[78] سورة الحج: من الآية 78.

[79] سورة النور: من الآية 61.

[80] سورة الأحزاب: من الآية 38.

[81] ينظر: جامع البيان 207/17.

(82) صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب الطهارة: باب السواك) 143/3، المطبعة المصرية بالأزهر، ط1، 1347/ 1929م.
(83) رواه أبو داود في سننه (كتاب الصلاة: باب تخفيف الصلاة) 209/1، رقم الحديث 389.
(84) شرح صحيح مسلم، للنووي (كتاب الصلاة: باب التراويح) 41/6– 42.
(85) ينظر: رفع الحرج في الشريعة 69.
(86) سورة البقرة: من الآية 233.
(87) سورة البقرة: من الآية 286.
(88) سورة البقرة: من الآية 286.
(89) سورة الأنعام: من الآية 152، وسورة الأعراف: من الآية 42.
(90) سورة الطلاق: من الآية 7.
(91) شرح صحيح مسلم (كتاب الصلاة: باب تخفيف الأئمة) 181/4– 182.
(92) المصدر نفسه 4/ 184.
(93) رواه البخاري في صحيحه (كتاب الصلاة: باب ما يكره في التشدد في العبادة) 2/ 60 رقم الحديث 1150.
(94) جامع الأصول، لابن الأثير 544/11– 546، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، ط1، 1332هـ/ 1932م.
(95) فتح الباري (كتاب الإيمان: باب قوله ﷺ أنا أعلمكم بالله) 1/ 88– 89 رقم الحديث 20.
(96) منهاج السنة، لابن تيمية الحراني 1/ 166، تحقيق: د.محمد سالم رشاد، ط1، 1406هـ.
(97) جامع العلوم والحكم، لابن رجب الحنبلي 270، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، ط3، 1412هـ/1991م.
(98) إغاثة اللهفان، لابن قيم الجوزية 159/1، دار المعرفة، بيروت.
(99) تفسير القاسمي 427/3.
(100) جامع العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبد البر 285، دار الفكر، بيروت.
(101) رفع الحرج في الشريعة 92.

(102) ينظر: معجم مقاييس اللغة 490/4، والصحاح، مادة (فرط) 1148/3.

(103) ينظر: لسان العرب، فصل الفاء، باب فرط 369/7.

(104) سورة طه: الآية 45.

(105) ينظر: جامع البيان 170/16.

(106) ينظر: معجم مقاييس اللغة 4/ 387، والصحاح، مادة (غلا) 2448/6.

(107) سورة النساء: من الآية 171.

(108) سورة المائدة: من الآية 77.

(109) سورة التوبة: من الآية 31.

(110) ينظر: تفسير القرآن العظيم 589/1.

(111) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم 289/1.

(112) رواه ابن ماجه في سننه (كتاب المناسك: باب قدر حصى الرمي) 1008/2 رقم الحديث (3029).

(113) رواه مسلم في صحيحه (كتاب العلم: باب هلك المتنطعون) 2055/4 رقم الحديث (2670).

(114) صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب العلم: باب النهي عن اتباع المتشابه) 220/16.

(115) سورة المائدة: الآية 87- 88.

(116) رواه البخاري في صحيحه (كتاب النكاح: باب الترغيب في النكاح) 142/6 رقم الحديث 5063.

(117) ينظر: لسان العرب (فصل الفاء: باب فرط) 369/7.

(118) رواه مسلم في صحيحه (كتاب المساجد: باب قضاء الصلاة) 473/1 رقم الحديث 681.

(119) ينظر: لسان العرب 369/7.

(120) سورة الأنعام: من الآية 31.

(121) ينظر: جامع البيان 178/7.

(122) سورة الأنعام: من الآية 61.

[123] ينظر: جامع البيان 35/13.

[124] سورة يوسف: من الآية 80.

[125] ينظر: تفسير القاسمي 3579/9.

[126] سورة النحل: من الآية 62.

[127] ينظر: جامع البيان 177/14.

[128] سورة الكهف: من الآية 28.

[129] ينظر: جامع البيان 236/15.

[130] سورة الزمر: من الآية 56.

[131] ينظر: تفسير القاسمي 5146/14.

[132] ينظر: معجم مقاييس اللغة 465/1.

[133] رواه الإمام أحمد في مسنده 371/2، 440.

[134] ينظر: لسان العرب 49/1.

[135] سورة الرعد: من الآية 17.

[136] ينظر: جامع البيان 137/13.

[137] سورة السجدة: من الآية 16.

[138] ينظر: جامع البيان 99/21− 102.

[139] ينظر: الصحوة الإسلامية بين التطرف والجمود، د.يوسف القرضاوي 31− 33، مؤسسة الرسالة، ط2، 1405هـ/1985م، والوسطية في القرآن 48− 51.

[140] سبق تخريجه في المبحث الثاني.

[141] سبق تخريجه في المبحث الثاني.

[142] سبق تخريجه في المبحث الثاني.

[143] رواه الشيخان وأبو داود والنسائي عن عائشة رضي الله عنها.

[144] سبق تخريجه في المبحث الثاني.

[145] فتح الباري (كتاب الصيام: باب حق الجسم في الصوم) 260/4 رقم الحديث (1975).

(146) رواه البخاري في صحيحه (كتاب الصوم: باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع)، وفي (كتاب الأدب: باب صنع الطعام والتكلف للضيف).

(147) ينظر: تلبيس إبليس، لابن الجوزي 93- 94، المطبعة المنيرية، 1398هـ، والصحوة الإسلامية 39- 46، والوسطية في التصور الإسلامي، لشيخنا إبراهيم النعمة 400 وما بعدها، مجلة الإمام الأعظم، العدد 2، السنة الثانية، 2006م، والوسطية في المنظور القرآني 9- 12.

(148) ينظر: الصحوة الإسلامية 39.

(149) ينظر: المصدر نفسه 41.

(150) رواه البخاري في صحيحه (كتاب الزكاة) 131/2.

(151) سورة النحل: من الآية 125.

(152) سورة التوبة: الآية 128.

(153) سورة آل عمران: من الآية 159.

(154) سورة التوبة: من الآية 123.

(155) سورة النور: من الآية 2.

(156) ينظر: الصوة الإسلامية 41.

(157) سورة النجم: من الآية 32.

(158) سورة الحجرات: من الآية 12.

(159) سورة ص: من الآية 76.

(160) سورة الأعراف: من الآية 157.

(161) رواه أبو داود في سننه (كتاب الصلاة: باب تخفيف الأئمة) 290/1 رقم الحديث (789).

(162) الخوارج: هم طائفة خرجت على الإمام علي ﷺ فكفروه لموافقته بتحكيم كتاب الله تعالى مع معاية ﷺ ولم يكتفوا بذلك، بل كفروا عثمان ﷺ لأنه لم يسر بسيرة أبي بكر وعمر ﷺ، كما كفروا معاوية وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري ﷺ لاشتراكهم في التحكيم وأباحوا دماءهم.

[163] سورة الكهف: الآية 104.

[164] رواه البخاري في صحيحه (كتاب التوحيد) 23، وفتح الباري (كتاب التوحيد) رقم الحديث (7432).

[165] ينظر: تلبيس إبليس 93- 94، والوسطية في التصور الإسلامي 400.

[166] ينظر: المصدر نفسه 401- 402، والصحوة الإسلامية 54- 55.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، دار المعرفة، بيروت.
2. اقتضاء الصراط المستقيم، أبن تيمية الحراني (728هـ)، مطابع العبيكان، 1404هـ.
3. التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار الكتب الشرقية، تونس.
4. تفسير القاسمي، محمد جمال الدين القاسمي، راجعه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، ط2، 1398هـ/1987م.
5. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء بن كثير (ت774هـ)، مكتبة دار الفيحاء، ط2، دمشق.
6. تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المعرفة ط2، بيروت.
7. تلبيس إبليس، أبو الفرج بن الجوزي (ت571هـ)، المطبعة المنيرية، 1368هـ.
8. جامع الأصول في أحاديث الرسول، ابن الأثير (ت606هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، ط1، 1372هـ/ 1932 م.
9. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري (ت310هـ)، دار الفكر، بيروت.
10. جامع بيان العلم وفضله، يوسف بن عبد البر (ت285هـ)، دار الفكر، بيروت.
11. جامع العلوم والحكم، ابن رجب الحنبلي (ت750هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1412هـ/1991م.
12. الجامع لأحكام القرآن، الإمام أبو عبد الله القرطبي (ت671هـ)، دار الكتاب العربي ط3، القاهرة، 1987م.

13.رفع الحرج في الشريعة، د.محمد صالح عبد الله ، دار الاستقامة، ط2، 1412هـ.
14.زاد المسير في علوم التفسير، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، المكتب الإسلامي.
15.سلسلة الأحاديث الصحيحة،ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، 1399هـ.
16.سنن ابن ماجه، الإمام محمد بن يزيد القزويني (ت275هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت.
17.سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ)، تحقيق: عزت عبيد الدعاس، الناشر: محمد السيد، حمص، سوريا.
18.سنن الترمذي، الإمام أبوعيسى الترمذي (ت297هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1408هـ.
19.الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط2، بيروت،1399هـ/1979م.
20.الصحوة الإسلامية، د.يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، ط4، 1405هـ/1985م.
21.صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، دار الفكر، ط1، 1411هـ.
22.صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت261هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
23.صحيح مسلم بشرح النووي، الإمام يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، المطبعة المصرية بالأزهر، ط1، 1347هـ/1929م.
24.فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الإمام أبن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تصحيح وتعقيب: عبد العزيز بن باز، دار الفكر، 1411هـ/1991م.
25.في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط2، بيروت، 1398هـ.
26.القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزآبادي (ت817هـ)، تحقيق: مكتبة التراث بيروت.
27.القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبد الرحمن السعدي، دار ابن الجوزي، ط1، الدمام، 1413هـ/1993م.

28. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، جار الله الزمخشري (ت538هـ)، رتبه مصطفى حسين أحمد، دار التراث العربي، ط3، 1407هـ/1987م.
29. لسان العرب، ابن منظور الإفريقي (ت711هـ)، دار صادر ط2، بيروت، 1410هـ/1990م.
30. مسند الإمام أحمد، الامام احمد بن حنبل (ت241هـ)، ضبط ومراجعة: صدقي جميل العطار، دار الفكر، ط2، 1414هـ/1994م.
31. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الفيومي (ت770هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.
32. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب المصرية، 1364هـ/1945م.
33. مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ.
34. منهاج السنة النبوية، أبن تيمية الحراني (ت728هـ)، تحقيق: د.محمد رشاد سالم 1406هـ.
35. وسطية الإسلام، د.أحمد عمر هاشم، دار الرشيد، القاهرة، 1419هـ/1998م.
36. وسطية الإسلام في ضوء الفقه الحضاري، د.فائز الربيع، سلسلة الفكر الوسطي، عمان.
37. الوسطية في التصور الإسلامي، الشيخ إبراهيم النعمة، مجلة الإمام الأعظم، العدد 2، السنة الثانية، 2006م.
38. الوسطية في ضوء القرآن، د.ناصر سليمان العمر، دار الوطن، الرياض.
39. الوسطية في القرآن، د.علي محمد الصلابي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1426هـ/2005م.
40. الوسطية في المنظور القرآني، الدكتور محمد صالح عطية الحمداني، مطبعة ديوان الوقف السني، ط1،1427هـ/2006م.

موقف ابن عاشور من الإسرائيليات
في تفسيره التحرير والتنوير
(دراسة انتقائية نَقْدية)

د. ياسر إحسان رشيد النعيمي

كلية أصول الدين/ الجامعة الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصَحْبه أجمعين، وعلى مَنْ تَبِعَهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فلا يخفى ما لعلم التفسير من أهميةٍ كبيرةٍ وشَرَفٍ عظيم، كيف لا؟! وإن شرفَ العِلْم من شرف مَوْضوعه، ولا يُوجد أشرفُ ولا أقدسُ من القرآن الكريم، ذلكم الكتاب العظيم الذي أنزله الله سبحانه لصلاح الناس وهدايتهم في الدُّنيا والآخرة، ولا يمكن الانتفاع بهذا الكتاب المقدَّس تمام الانتفاع إلا بعد فَهْم معانيه وهذه هي وظيفة علم التفسير.

من هنا وجبت العنايةُ بهذا العِلْم الجليل، وتنقيته مما علق به مما يشوِّهُ جماله، وإن مما طرأ عليه منذ نشأته النقول عن كُتُب اليهود والنَّصارى والتي اصطلح عليها علماء التفسير بالإسرائيليات، وقد وقف الناس تجاه هذا الموضوع مواقفَ شتى ما بين غالٍ وجافٍ، وكنتُ منذ بدايات نَشْأتي العِلْمية أَتُوقُ إلى دراسة هذا الموضوع، وكنتُ أتمنَّى لو أستطيع رَسْمَ معالم الموقف المتَّزن الذي ليس فيه إفراطٌ ولا تَفْريطٌ.

وفي أثناء إعدادي لأطروحتي للماجستير ثم أطروحة الدكتوراه كنتُ أرجع كثيراً إلى تفسير العلامة محمد الطاهر ابن عاشور (التَّحْرير والتَّنْوير)، فوجدتُهُ كثيرَ الإيراد لنصوصٍ من التوراة والإنجيل في تفسير الآيات، وقد أعجبني كثيراً في مواضعَ كثيرةٍ بإيراد الإسرائيلية. فعزمتُ على دراسة هذه النقولات للتعرُّف على موقف العلامة ابن عاشور من الإسرائيليات، فاستقرأْتُ هذا التفسير بجميع مجلداته الثلاثين فرأيتُ أنها نقولاتٌ كثيرة لا تحتملها هذه الدراسة، فقرَّرتُ الاقتصارَ على مجلدات ثلاثة من التفسير ووجدتُ أنه نقل فيها نصوصاً كثيرةً من الإسرائيليات فرأيتُ أن أنتقيَ منها نماذجَ تكفي للتعرُّف على موقف ابن عاشور من الإسرائيليات.

ولم أكتفِ بذلك فقد حاولتُ جاهداً نَقْدَ مَوْقف ابن عاشور نَقْداً بناءً مبيناً ما له وما عليه، وقصدتُ من ذلك رَسْمَ معالم الموقف الصحيح من الإسرائيليات وبيان مدى إمكانية الإفادة منها.

من هنا جاء عنوان هذا البحث (موقف ابن عاشور من الإسرائيليات في تفسيره التحرير والتنوير، دراسة انتقائية نَقْدية). وقد قسمتُ البَحْث على مقدمة وتمهيد ومباحثَ ثلاثة وخاتمة، وكالآتي:

المقدمة تحدثتُ فيها عن أهمية الموضوع وسبب اختياري له، ومنهج البَحْث وخطَّته. وأما التمهيد فقد عرَّفتُ فيه بالإسرائيليات وبينتُ أسباب دخولها في التفسير، وذكرتُ أنواعها مع بيان حُكْم كلٍّ منها.

وخصَّصتُ المبحث الأول لعَرْض نماذجَ من الإسرائيليات التي نَقَلَها ابن عاشور في تفسيره ووُجد في كلامه ما يدلُّ على قبوله لها. وفي المبحث الثاني عرضتُ نماذجَ للإسرائيليات التي نَقَلَها ابن عاشور متوقِّفاً في قبولها أو ردِّها. وأما المبحث الثالث فكان لعَرْض نماذجَ من الإسرائيليات التي ردَّها ابن عاشور.

وأما الخاتمة فكانت مخصَّصةً لعَرْض النتائج التي توصَّلتُ إليها من عَرْضي للنماذج السابقة، وقد حاولتُ فيها إبراز معالم الموقف السَّليم من الإسرائيليات ومدى إمكانية الإفادة منها في فَهْم كتاب الله سبحانه.

واللهَ أسال أن يجعلَني مُوفَّقاً في بحثي هذا وأن يغفرَ لي خطئي؛ إنه هو الغفور الرحيم.

تمهيد: التعريف بالإسرائيليات وأنواعها وأحكامها

أولاً: معنى الإسرائيليات

الإسرائيليات جَمْعٌ مُفْرده إسرائيلية ؛ قال الدكتور محمد حسين الذهبي في تعريفها: «وهي قصة أو حادثة تُرْوى عن مَصْدر إسرائيلي؛ والنِّسْبة فيها إلى إسرائيل، وهو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم أبو الأسباط الاثني عَشَر، وإليه يُنسب اليهود فيقال: بنو إسرائيل»[(1)].

وقد يقال: إن ما يُنقل عن الإنجيل يُعدُّ من الإسرائيليات، وعلى هذا لا يتناول لَفْظ (الإسرائيليات) ما يُنقل من الإنجيل؛ إذ الإسرائيليات نسبة إلى بني إسرائيل وهم اليهود، وهذا خلافُ فِعْل المفسرين؛ إذ أنهم يَعُدُّون ما يُنقل من الإنجيل من الإسرائيليات أيضاً؟ والجواب أن يقال: إن الإسرائيليات وإن كانت في اللغة نسبةً إلى بني إسرائيل الذين هم اليهود إلا أنَّ علماءَ التَّفْسير يستعملون هذا الاسم ويطلقونه «على ما هو أوسعُ وأشملُ من القَصَص اليهودي؛ فهو في اصطلاحهم يدلُّ على كل ما تطرَّق إلى التفسير والحديث من أساطيرَ قديمةٍ منسوبةٍ في أصل روايتها إلى مَصْدر يهوديٍّ أو نصراني أو غيرهما، بل توسَّع بعض المفسرين والمحدِّثين فعَدُّوا من الإسرائيليات ما دسَّه أعداء الإسلام من اليهود وغيرهم على

التفسير والحديث من أخبار لا أصلَ لها في مَصْدر قديم، وإنما هي أخبار من صُنْع أعداء الإسلام صَنَعوها بخُبْث نيَّةٍ وسوءِ طَوِيَّةٍ ثم دسُّوها على التفسير والحديث ليُفْسِدوا بها عقائدَ المسلمين»[2].

ويرى بعض الباحثين أن سبب إطلاق الإسرائيليات على ما مَصْدره نصراني هو أنَّ الكثير منها من ثقافة بني إسرائيل أو من كتبهم ومعارفهم أو من أساطيرهم وأباطيلهم، وأن ما في كُتُب التفسير من المسيحيات أو النصرانيات هو شيء قليل بالنِّسبة إلى ما فيها من الإسرائيليات ولا يكاد يُذكر بجانبها وليس لها من الآثار السيئة ما للإسرائيليات؛ إذ معظمها في الأخلاق والمواعظ وتهذيب النفوس وترقيق القلوب[3]. ويرى الدكتور محمد حسين الذهبي أن إطلاق لفظ (الإسرائيليات) على جميع ما تقدَّم هو «من باب التغليب للجانب اليهودي على الجانب النصراني؛ فإن الجانبَ اليهوديَّ هو الذي اشتُهِر أمره فكَثُرَ النَّقْل عنه وذلك لكَثْرة أهله وظهور أمرهم وشِدَّة اختلاطهم بالمسلمين من مبدأ ظهور الإسلام إلى أن بَسَطَ رواقه على كثير من بلاد العالم ودخل الناس في دين الله أفواجاً»[4].

هذا هو معنى الإسرائيليات في اصطلاح علماء التفسير والحديث، إلا أنني سأقتصر في بحثي هذا من الإسرائيليات على ما أصله يهودي أو نصراني من الروايات والقَصَص والأحكام؛ فإن الغرض الذي من أجله عملتُ هذا البحث هو الإجابة عن التساؤل الذي يقول: هل يمكن الإفادة من التوراة والإنجيل الموجودَيْنِ اليوم بين أيدينا في التفسير؟

ثانياً: سبب ظهور الإسرائيليات في كتب التفسير

إن الدارس لهذا الموضوع والمتأمِّل له يجد أن سبب ظهور الإسرائيليات في كتب التفسير هو جملة أمور مجتمعة، وهي:

ذِكْر القرآن لقَصَص ذُكرت في كتب بني إسرائيل، ومعلوم من منهج القرآن في القَصَص أنه يقتصر على موضع العبرة من القصة، لذلك نرى في القصة القرآنية الاختصارَ والإجمالَ في الغالب وعدمَ العناية ببيان تواريخ الأحداث ولا أماكنها وفي أحيان كثيرة يُبْهِم شخصيات القصة.

وبعض العرب المسلمين لما سمعوا بهذه القصص وعلموا أنها موجودة في كتب أهل الكتاب مفصَّلةً ذهبوا يسألونهم عن تفاصيل القصص القرآني، وذلك لأن نفوسَهم كانت

تميل إلى معرفة تفاصيل هذه القصص «فيلقون بعضَ مَنْ أسلم من أهل الكتاب فيسألونهم عما تشوَّفت نفوسهم إليه، فيجيبونهم بما يعرفونه من ذلك»[5].

ولابد من الإشارة إلى أن «رجوع بعض الصحابة إلى أهل الكتاب في معرفة تفاصيل ما أجمله القرآن الكريم ولم يثبت فيه شيء عن رسول الله ﷺ كان على نطاق ضيِّق»[6].

والذي جعل قسماً من المسلمين الأوائلَ فمَنْ بعدهم ينقلون بعض الإسرائيليات هو إباحة النبي ﷺ ذلك؛ ففي الحديث الصحيح عن عبد اللَّهِ بن عَمْرٍو قال: قال رسول اللَّهِ ﷺ: «**بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً وَحَدِّثُوا عن بَنِي إِسْرَائِيلَ ولا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ من النَّارِ**»[7] قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: «قوله **(وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج)** أي: لا ضيق عليكم في الحديث عنهم لأنه كان تقدَّم منه ﷺ الزَّجْرُ عن الأخذ عنهم والنَّظَر في كتبهم ثم حصل التوسُّع في ذلك، وكأن النهي وقع قبل استقرار الأحكام الإسلامية والقواعد الدينية خَشْيَةَ الفتنة، ثم لما زال المحذور وقع الإذن في ذلك لما في سماع الأخبار التي كانت في زمانهم من الاعتبار»[8].

فهذا إذنٌ من النبي ﷺ بالتَّحْديث عن بني إسرائيل والرِّواية عنهم، فكان الصحابة رضي الله عنهم والتابعون يسألون أهل الكتاب عما عندهم من القَصَص، لكن على وفق ضوابط معيَّنة ستأتي الإشارة إليها عند بيان أنواع الإسرائيليات وحُكْمها إن شاء الله تعالى.

إلا أنه جاء فيما بعدُ قَوْم شَحَنوا التفسير والحديث بالإسرائيليات، وهؤلاء كان أكثرهم «من القُصَّاص الذين كانوا يجلسون إلى العامَّة في المساجد وغيرها، يستميلون قلوبهم بما يروونه من أعاجيبَ تستهويهم، ويتخذون ذلك سبيلاً إلى استدرار ما في أيديهم»[9].

وفي ختام هذا الموضوع أورد أثراً مهماً عن ابن عباس يحذِّر فيه عن الرِّواية عن بني إسرائيل؛ فعن ابن عَبَّاسٍ ﵄ قال: «يا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ وَكِتَابُكُمُ الذي أُنْزِلَ على نَبِيِّهِ ﷺ أَحْدَثُ الْأَخْبَارِ بِاللَّهِ تقرؤونه لم يُشَبْ، وقد حَدَّثَكُمْ الله أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ بَدَّلُوا ما كَتَبَ الله وَغَيَّرُوا بِأَيْدِيهِمْ الْكِتَابَ فَقَالُوا هو ﴿مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾، أَفَلَا يَنْهَاكُمْ ما جَاءَكُمْ من الْعِلْمِ عن مُسَاءَلَتِهِمْ؟ ولا والله ما رَأَيْنَا منهم رَجُلًا قَطُّ يَسْأَلُكُمْ عن الذي أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ»[10].

ثالثاً: أنواع الإسرائيليات وحكمها

يحق للبعض أن يتساءل فيقول: ما حُكْم الإسرائيليات؟ أو هل جميع الإسرائيليات لها الحُكْم نفسه من عدم جواز روايتها وتصديقها؟

وجواباً عن هذا التساؤل أقول: إنه لا يمكن إعطاء حُكْم عامٍّ يَشْمَل جميعَ الإسرائيليات، ولذلك قَسَّم علماؤنا الإسرائيلياتِ على أقسام ثلاثة وأعطوا لكل قسم منها حكماً يخصُّه.

ولكن قبل بيان ذلك أذكر حديثين للنبي ﷺ عليهما يقوم بيان حُكْم الإسرائيليات:

الحديث الأول: عن عبد اللَّهِ بن عَمْرٍو قال: قال رسول اللَّهِ ﷺ: «**بلِّغوا عني ولو آيةً وحدِّثوا عن بني إسرائيلَ ولا حرجَ، ومَنْ كذَب عليَّ مُتَعَمِّدًا فليتبوَّأْ مَقْعَدَهُ من النَّار**»(11).

ومثل هذا الحديث، الحديث الذي يرويه أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «**حدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حَرَج**»(12).

الحديث الثاني: عن أبي هريرة ﷺ قال: كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام فقال رسول الله ﷺ: «**لا تصدِّقوا أهلَ الكتاب ولا تكذِّبوهم وقولوا:** ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾»(13).

ومثله ما جاء عن ابن أبي نملة أن أبا نملة الأنصاري أخبره أنه بينا هو جالس عند رسول الله ﷺ جاءه رجل من اليهود فقال: يا محمد هل تتكلَّم هذه الجنازة؟ قال رسول الله ﷺ: «**الله ورسوله أعلم**». قال اليهودي: أنا أشهد أنها تتكلَّم. فقال رسول الله ﷺ: «**إذا حدَّثكم أهل الكتاب فلا تصدِّقوهم ولا تكذِّبوهم، وقولوا: آمنا بالله وكتبه ورسله؛ فإن كان حقاً لم تكذِّبوهم، وإن باطلاً لم تصدِّقوهم**»(14).

وبعد إيراد هذه الأحاديث أذكر أقسام الإسرائيليات وحُكْم كل قسم منها كما ذكره علماؤنا(15):

القسم الأول: ما جاء في شرعنا ما يوافقه: وهذا القسم تجوز روايته وتصديقه؛ فما دلَّ عليه شرعنا لا يكون إلا حقاً، وما وافق الحقَّ حقٌّ.

القسم الثاني: ما جاء في شرعنا ما يكذِّبه: وهذا القسم لا يجوز تصديقه ولا روايته إلا بقصد ردِّه وبيان بُطْلانه.

القسم الثالث: ما سكت عنه شرعنا فلم يأتِ فيه ما يوافقه أو يخالفه: وهذا القسم تجوز روايته لكن دون تصديقٍ أو تَكْذيبٍ. قال ابن تيمية رحمه الله عن هذا القسم: «وغالب

ذلك مما لا فائدة فيه تعود إلى أمر ديني، ولهذا يختلفُ علماءُ أهلِ الكتاب في مثل هذا كثيراً ويأتي عن المفسرين خلافٌ بسبب ذلك، كما يذكرون في مثل هذا أسماءَ أصحابِ الكَهْف ولَوْنَ كَلْبهم وعَدَدَهم وعَصَا موسى من أيِّ الشَّجَر... ولكن نَقْل الخلاف عنهم في ذلك جائز»[16].

وعلى هذا التقسيم يُحمل الحديثان اللَّذَانِ تقدَّم ذِكْرُهما؛ فقوله ﷺ: «**حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج**» قال ابن حجر العسقلاني في شرحه: «أي: لا ضيق عليكم في الحديث عنهم؛ لأنه كان تقدَّم منه ﷺ الزَّجْرُ عن الأخذِ عنهم والنَّظَرِ في كتبهم، ثم حصل التوسُّع في ذلك، وكأنَّ النهي وقع قبل استقرار الأحكام الإسلامية والقواعد الدينية خَشْية الفتنة ثم لما زال المحذور وقع الإذن في ذلك لما في سماع الأخبار التي كانت في زمانهم من الاعتبار». وقيل: معنى قوله (لا حرج) لا تضيق صدوركم بما تسمعونه عنهم من الأعاجيب؛ فإن ذلك وقع لهم كثيراً. وقيل: لا حرج في أن لا تحدثوا عنهم؛ لأن قوله أولاً (حدِّثوا) صيغةُ أمرٍ تقتضي الوجوبَ فأشار إلى عدم الوجوب وأن الأمر فيه للإباحة بقوله (ولا حرج) أي: في تَرْك التحديث عنهم... وقال مالك: المراد جواز التحدُّث عنهم بما كان من أمر حَسَن أما ما عُلِمَ كَذِبُه فلا. وقيل المعنى حدِّثوا عنهم بمثل ما وَرَدَ في القرآن والحديث الصحيح[17]... وقال الشافعي: «من المعلوم أن النبي ﷺ لا يجيز التحدُّثَ بالكَذِب؛ فالمعنى: حدِّثوا عن بني إسرائيل بما لا تعلمون كذبه، وأما ما تجوِّزونه فلا حرج عليكم في التحدُّث به عنهم، وهو نظير قوله (**إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدِّقوهم ولا تكذِّبوهم**) ولم يرد الإذن ولا المنع من التحدُّث بما يُقطع بصِدْقه»[18].

وبهذا تلتئم الأحاديث الواردة في ذلك ويظهر الجمع بينها.

وأرى أنه لا بد لي من الإشارة إلى حديث يخصُّ الموضوع أَوْرَدَهُ بعضُ مَنْ أَلَّف فيه ؛ عن جابر بن عبد الله ﷺ أن عمر بن الخطَّاب أتى النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكُتُب، فقرأه على النبي ﷺ فغضب وقال: «أمتهوِّكون فيها يا ابنَ الخطاب؟! والذي نفسي بيده لقد جئتُكم بها بيضاءَ نَقِيَّةً، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحقٍّ فتكذِّبوا به أو بباطل فتصدِّقوا به، والذي نفسي بيده لو أن موسى كان حياً ما وَسِعَهُ إلا أن يَتْبَعَني»[19]. وهو حديث ضعيف[20]، ولعلَّه هو الذي أشار إليه الحافظ ابن حجر بنهي النبي ﷺ عن التحدُّث عن بني إسرائيل في أول الأمر.

وعلى أساس هذا التقسيم للإسرائيليات سوف أقسِّم الإسرائيليات التي أوردها ابن عاشور، وكالآتي:

القسم الأول: ما جاء به من الإسرائيليات وفي كلامه ما يدلُّ على قبوله له.

القسم الثاني: ما جاء به من الإسرائيليات وليس في كلامه ما يدلُّ على قبوله أو ردِّه له.

القسم الثالث: ما جاء به وفي كلامه ما يدلُّ على ردِّه له.

وسأفرد لكل قسم من هذه الأقسام مبحثاً خاصاً، أورد في كل مبحث نماذجَ من تفسير (التحرير والتنوير) للعلامة ابن عاشور رحمه الله تعالى، وأحلل كلَّ نموذج مبيناً سبب قبول ابن عاشور للإسرائيلية أو ردِّه لها أو توقفه فيها ناقداً لموقف ابن عاشور من الإسرائيلية. وبعد ذلك أستخلص النتائج التي أتوصَّل إليها من النماذج الواردة في الأقسام الثلاثة.

المبحث الأول
ما جاء به ابن عاشور من الإسرائيليات وفي كلامه ما يدلُّ على قبوله له

فيما يأتي نماذج لهذا القسم:

النموذج الأول: قال ابن عاشور بعد أن بَيَّن كيف عَلِمَ الملائكة أن مِن ذرِّية آدم مَنْ سيُفْسِد في الأرض ويَسْفِك الدِّماء: «وفي هذا ما يُغْنيك عمَّا تكلَّف له بعض المفسرين من وَجْه اطلاع الملائكة على صفات الإنسان قبل بُدُوِّها منه...» ثم ذكر بعض ما قاله المفسرون في هذا الموضوع، ومنه: «.. قياسٍ على الوحوش المفترسة ؛ إذ كان قد وُجِدت على الأرض قبل خَلْق آدم كما في سفر التَّكْوين من التوراة»[21].

هذا الكلام بناه ابن عاشور على نصِّ التوراة الذي يقول: «وقال الله لتخرج الأرض ذوات أنفس حية كجنسها بهائم ودبَّابات ووحوش أرض كأجناسها، وكان ذلك... وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا فيتسلَّطون على سَمَكِ البَحْر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدَّبَّابات التي تَدُبُّ على الأرض»[22].

وهذا- أعني وجود حيوانات سكنت الأرض قبل أبينا آدم عليه السلام- جاء في شرعنا ما يؤيده؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال: «**خَلَقَ الله عز وجل التُّرْبة يوم السَّبْت وخَلَقَ فيها الجبال يوم الأحد وخَلَقَ الشَّجَر يوم الاثنين وخَلَقَ المكروه يوم الثلاثاء وخَلَقَ النُّور يوم الأربعاء وبثَّ فيها الدَّوابَّ يوم الخميس وخَلَقَ آدمَ عليه السلام بعد العَصْر من يوم الجمعة...**»[23].

لذا فالذي أراه أنه كان ينبغي على العلامة ابن عاشور رحمه الله تعالى الاستدلالُ بهذا الحديث الصحيح بدلاً من الإتيان بنصِّ التوراة، أو الإتيان بالحديث أولاً ثم الاستئناس بما في التوراة. ولعلَّه لم يأتِ بهذا الحديث لأنه معلوم مشتهر عند المسلمين؛ فجاء بنصِّ التوراة ليبين موافقةَ ما عند أهل الكتاب لما في شرعنا.

فكلام ابن عاشور نلاحظ فيه أنه جاء بنصِّ التوراة مُقِراً لما جاء فيه؛ حيث قال: «.. إذ كانت قد وُجِدت على الأرض قبل خَلْق آدم كما في سفر التَّكوين من التوراة»، وهو إنما أقرَّ بما جاء في التوراة لكونه جاء في شرعنا ما يصدِّقه.

النموذج الثاني: قال ابن عاشور بعد أن ذكر اختلاف العلماء في مسألة أيهما خُلق أولاً السماء أم الأرض: «وأرجح القولين هو أن السماء خُلقت قبل الأرض؛ لأن لفظ

(بعد ذلك) أظهر في إفادة التأخُّر من قوله (ثم استوى إلى السماء)، ولأن أنظار علماء الهيئة ترى أن الأرض كُرَة انفصلت عن الشمس كبقية الكواكب السَّيَّارة من النِّظام الشَّمْسي. وظاهر سفر التَّكوين أن خَلْق السَّماوات متقدِّم على الأرض»[24].

وابن عاشور يعني بـ(ظاهر سفر التَّكوين) قولَ التوراة: «وقال الله ليكن جلد في وسط المياه... ودعا الله الجلد سماء... وقال الله: لتجتمع المياه تحت السماء إلى مكان واحد ولتظهر اليابسة وكان كذلك، ودعا الله اليابسة أرضاً»[25].

في هذا النَّصِّ نرى ابن عاشور يرجِّح أحدَ القولين على الآخر بناء على ظاهر القرآن ثم عضد ترجيحه بأقوال علماء الفلك، ثم استأنس لهذا الترجيح بظاهر التوراة، وهذا فنٌّ بديع في تقوية الأقوال وترجيحها.

النموذج الثالث: قال: «وتُوفي موسى عليه السلام قُرْب أريحا على جبل نيبو سنة (1380) ثمانين وثلاث مئة وألف قبل ميلاد عيسى، ودُفن هنالك وقَبْره غير معروف لأحد كما هو نصُّ التوراة»[26].

لي مع هذا النَّصِّ وَقْفة عند قول ابن عاشور: «وقبره غير معروف لأحد كما هو نَصُّ التوراة[27]»؛ حيث إننا نرى أنه نَقَلَ عن التوراة مع ظهور مَيْله إلى تَصْديق ما جاء فيها، والذي أراه أن سبب تَصْديق ابن عاشور لما جاء في هذه الإسرائيلية هو موافقتها للواقع؛ فلا يَعْرِف اليومَ أحدٌ أين هو قَبْر موسى عليه السلام.

وعلى هذا يكون أحد ضوابط قبول ابن عاشور للإسرائيليات هو موافقتها للواقع.

النموذج الرابع: قال في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ۝٥٥﴾[28]: «وقوله ﴿وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾: فائدة التَّقْييد بهذا الحال عند صاحب الكشاف[29] الدِّلالة على أن الصَّاعقة التي أصابتهم نارُ الصاعقة لا صوتها الشَّديد؛ لأن الحال دلَّت على أن الذي أصابهم مما يُرى. وقال القرطبي: أي: وأنتم ينظر بعضكم إلى بعض، أي: مجتمعون[30]. وعندي أن مفعول (تنظرون) محذوف وأن (تنظرون) بمعنى تحدِّقون الأنظار عند رؤية السَّحَاب على جبل الطُّور طَمَعاً أن يَظْهَر الله من خلاله؛ لأنهم اعتادوا أن الله يكلِّم موسى كلاماً يسمعه من خلال السَّحاب كما تقول التوراة في مواضع»[31][32].

في هذا النَّصِّ ذكر ابن عاشور قولين في تفسير الآية ثم رجَّح غيرهما بناء على ما جاء في التوراة.

والذي أراه أن هذا لا ينبغي؛ فلا يمكن أن نعرض عن تفاسير علمائنا لنتمسَّك بما تقوله التوراة، وهذه هَفْوة من ابن عاشور وهي لا تنقص من قَدْره رحمه الله.

أقول: لا يمكن الجزم بأن موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله تعالى من خلال السَّحَاب بناءً على نصوص التوراة الموجودة بين أيدينا اليوم؛ لأننا نُهِينا عن تَصْديق أهل الكتاب أو تَكْذيبهم فيما لم يَرِدْ في شرعنا ما يصدِّقه أو يكذِّبه. من هنا أقول: إن القرآن أخبرنا أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله، ولم يخبرنا عن كيفية سماعه، لذا يجب التوقُّف وعدم الجزم بشيء بخصوص ذلك.

على أنني لم أقف على مَنْ سبق ابنَ عاشور إلى قوله هذا من مفسري السلف ولا من بعدهم[33].

ويعجبني هنا أن أنقل كلام العلامة الآلوسي إذ يقول بعد أن نقل كلام السلف في معنى ﴿وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾: «ولو ذهب ذاهب إلى أن المعنى: وأنتم تنظرون إجابةَ السُّؤال في حصول الرؤية لكم، كان وجهاً؛ من قولهم: نظرتُ الرجلَ، أي: انتظرتُهُ... لكن هذا الوجه غير منقول؛ فلا أجسُرُ على القول به وإن كان اللفظ يحتمله»[34]. وهذا الوجه الذي ذكره الآلوسي أولى من الوجه الذي قال به ابن عاشور ويتماشى مع التوجيه البلاغي الذي ذكره ابن عاشور نفسه إذ يقول: «ففائدة الحال إظهار أن العقوبة أصابتهم في حين الإساءة والعَجْرفة إذ طمعوا فيما لم يكن ليُنال لهم»[35].

النموذج الخامس: قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ﴾[36]: «والظاهر أن تَظْليل الغَمَام ونزول المنِّ والسَّلْوى كان قبل سؤالهم رؤيةَ الله جَهْرة؛ لأن التوراة[37] ذكرتْ نزول المنِّ والسَّلْوى حين دخولهم في بَرِّيَّة سين بين إيليم وسيناء في اليوم الثاني عشر[38] من الشهر الثاني من خروجهم من مصر حين اشتاقوا إلى أكل الخبز واللَّحْم...»[39].

في هذا النَّصِّ نرى ابنَ عاشور اعتمد في ترتيب الأحداث التي ذُكرت في الآيات الكريمة على ما جاء في التوراة[40]، والذي أراه أن الذي دفع ابن عاشور إلى ذلك هو كون القرآن وافق التوراةَ في الأحداث من حيث الجملة، وهو لم يناقضها في ترتيبها للأحداث.

وبناءً على ذلك رأى ابن عاشور رحمه الله أنه لما وافق القرآنُ التوراةَ في كون الأحداث قد وقعت فلا ضَيْرَ في الأخذ بترتيب الأحداث طالما أن هذا الترتيب لا يتناقض مع القرآن، والله أعلم.

وإنني إذ أحترم وجهة نظر العلامة ابن عاشور لا أتفق معه في ذلك وألتزم بمنهج عدم تَصْديق التوراة أو تَكْذيبها في كل ما لم يَرِد ذِكْره في شرعنا، فلا يكفي لتَصْديق التوراة أن تكون الأحداث المذكورة فيها قد ذُكرت في القرآن، أقول: لا يكفي ذلك للأخذ بترتيب التوراة للأحداث إذا لم يَدُلَّ القرآن أو السُّنة الصحيحة على هذا الترتيب.

من هنا فأنا لا أتفق مع ابن عاشور رحمه الله في استظهاره هذا، وأقول: إن القرآن أخبرنا بالأحداث ولم يخبرنا بترتيبها لعدم تعلُّق العِبْرة به، فنحن نؤمن بأن الأحداث قد وقعت ولا نشكُّ في ذلك، ونتوقَّف في ترتيبها حتى يأتينا به الخبر الصادق.

النموذج السادس: قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا ﴿٥٨﴾﴾[41]: «ولِعلْم المخاطَبين بما عَنَتْهُ هذه الآيةُ اخْتُصِر فيها الكلام اختصاراً تَرَكَ كثيراً من المفسرين فيها حَيَارَى، فسَلَكوا طَرَائقَ في انتزاع تفصيل المعنى من مُجْمَلها فما أتوا على شيء مُقْنِع... والذي عندي من القول في تفسير هاتِهِ الآية أنها أشارت إلى قصَّة مَعْلومة تضمَّنتها كتبهم...» ثم ذكر قصة طويلة نَقَلَها من التوراة[42]. ثم قال:"فهذه الآية تنطبق على هذه القصة تمامَ الانطباق... فقوله: ﴿ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ﴾ الظاهر أنه أراد بها (حبرون) التي كانت قريبةً منهم والتي ذهب إليها جواسيسهم وأتوا بثمارها... وقوله: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ﴾ يتعيَّن أنه إشارةٌ إلى ما أشاعه الجواسيس العَشَرة من مَذَمَّة الأرض وصعوبتها... وأن الرِّجْز الذي أصاب الذين ظلموا هو الوَبَاء الذي أصاب العَشَرةَ الجواسيس... فهذا هو التفسير الصحيح المنطبق على التاريخ الصريح»[43].

نلاحظ في هذا النَّصِّ أن ابن عاشور لم يَرْتضِ ما قاله المفسرون قبله في هذه الآية، وأنه يرى أن سببَ ارتباك المفسرين في الآية هو إجمالها، وأن سبب إجمالها هو عِلْم المخاطَبين بتفاصيل القصَّة؛ فهو يقول في الهامش: «والقَصْد من ذلك [يعني الإجمال] تجنُّب ثِقَلِ إعادةِ الأمر المعلوم؛ فإن بني إسرائيل المخاطَبين كانوا يعلمون ذلك والمسلمين بالمدينة كانوا يتلقَّوْنه مُفَصَّلاً من النبي ﷺ ومن مسلمي أهل الكتاب مثل عبد الله بن سلام»[44].

وبناءً على ذلك يرى ابن عاشور أنه ينبغي تفسير الآية بما يتوافق مع التفصيل الموجود عند أهل الكتاب.

وأنا لا أوافق العلامة ابن عاشور على ذلك؛ فكون القرآن يتَّفق مع التوراة في أصل القصة أو في بعض تفاصيلها لا يقتضي قَبُولَ جميع التفاصيل الموجودة في التوراة، ويعجبني ما ذكره الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآية من أن الصحيح أن المقصود بالقرية في الآية بيت المقدس، ثم قال بعد أن ذكر الاختلاف في قوله تعالى: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ ٥٨﴾: «وحاصل الأمر: أنهم أُمروا أن يخضعوا لله تعالى عند الفتح بالفعل والقول وأن يعترفوا بذنوبهم ويستغفروا منها والشُّكْر على النِّعمة عندها...»[45].

وأما تفسير قوله تعالى:﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلًا غَيۡرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمۡ ٥٩﴾ فيقول ابن كثير: «وحاصل ما ذكره المفسرون وما دلَّ عليه السِّياق من الحديث: أنهم بدَّلوا أمر الله لهم من الخضوع بالقول والفعل، فأُمروا أن يدخلوا سُجَّداً فدخلوا يَزْحفون على أستاههم من قِبَل أستاههم رافعي رؤوسهم، وأُمروا أن يقولوا (حِطَّة)، أي: احطُطْ عنَّا ذنوبنا وخطايانا، فاستهزؤوا فقالوا: حنطة في شعيرة، وهذا غايةُ ما يكون من المخالفة والمعاندة، ولهذا أنزل الله بهم بأسَهُ وعذابَهُ بفِسْقهم وهو خروجهم عن طاعتهم، ولهذا قال:﴿فَأَنزَلۡنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجۡزٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ٥٩﴾[46].

فهذا التفسير أصحُّ مما ذكره ابن عاشور؛ لأنه هو الموافق لتفسير النبي ﷺ؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «قال الله لبني إسرائيل:﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡۚ وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٥٨﴾ فبدَّلوا ودخلوا الباب يزحفون على أستاههم فقالوا: حبَّة في شَعْرة»[47]. فهذا هو المعتمد في تفسير الآية؛ فإن أولى ما يُفسَّر به كتاب الله تعالى هو ما فسَّره به رسوله ﷺ، فهو أعلم عباد الله بكتاب الله سبحانه، فلا يجوز لأحد أن يَعْدِلَ عن تفسير النبي ﷺ ويذهبَ إلى ما هو مذكور في كتب أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وقد يكون ما فيها أوهاماً من خيالات كاتبيها، والله أعلم.

النموذج السابع: قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى:﴿وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصۡبِرَ عَلَىٰ طَعَامٖ وَٰحِدٖ﴾[48]: «وقد أشارت الآية إلى قصَّة ذكرتْها التوراة[49] مُجْمَلةً مُنتثِرةً، وهي أنهم لما ارتحلوا من بَرِّية سيناء من حوريب ونزلوا في بَرِّية فاران في آخر الشهر الثاني من السنة

الثانية من الخروج سائرين إلى جهات حبرون، فقالوا: تذكَّرنا السَّمَكَ الذي كُنَّا نأكلُهُ في مِصْرَ مَجَّاناً- أي: يصطادونه بأنفسهم[50]- والقِثَّاء والبَطِّيخ والكُرَّاث والبَصَل والثُّوم، وقد يبست نفوسنا فلا نرى إلا هذا المنَّ، فبكوا فغضب الله عليهم وسأله موسى العَفْوَ فعَفَا عنهم وأرسل عليهم السَّلْوى فادَّخروا منها طعامَ شَهْرٍ كامل»[51].

يبدو من هذا النَّصِّ أن ابن عاشور نقل من التوراة مقراً لما فيها، وإنما كان مقراً لما فيها هنا لأنه وافق القرآن من حيث أصل القصة.

وابن عاشور يرى أن القصة في القرآن الكريم جاءت مختصرةً فيمكن أن يُذكَرَ تفصيلُ القصَّة بالاعتماد على التوراة؛ حيث إنها ذَكَرَتِ القصةَ مُفصَّلةً. وهذا لا داعيَ له في نَظَري؛ فطالما كان نصُّ القرآن مفهوماً وموضعُ العبرةِ ظاهراً فلا حاجةَ إلى ذِكْر تفاصيلَ من التوراة لم تُذكر في القرآن ولا في صحيح السُّنة، إلا إذا كان في الكلام ما يَدُلُّ على التوقُّف في تصديقها.

إن الذي أقصد إلى بيانه هنا هو أن أصل القصَّة التي في التوراة إذا كان مذكوراً في القرآن الكريم لكن تُوجَد تفاصيلُ في التوراة لم يَذْكُرْها القرآن فإن التفاصيل تبقى من القسم الذي سُكت عنه في شرعنا من الإسرائيليات، فتجوز روايته دون تصديق أو تكذيب، أي: تجوز روايته لكن مع الإشارة إلى التوقُّف في تصديقه أو تكذيبه.

وهذا الذي ذكرتُهُ هنا هو الذي عمل به ابن عاشور نفسه؛ حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ﴾[52]: «و(ال) في (الحجر) لتعريف الجنس، أي: اضرب بعصاك أيَّ حَجَرٍ شِئْتَ، أو للعَهْد مُشيراً إلى حَجَر عَرَفَهُ موسى بوَحْيٍ من الله، وهو صَخْر في جبل حوريب الذي كلَّم اللهُ منه موسى كما وَرَدَ في سفر الخروج، وقد وردت فيه أخبار ضعيفة»[53]. فهنا لم يأخذ بالتفصيل الذي ذُكر في التوراة مع أن أصل القصة مذكور في القرآن، وإنما جعله أمراً محتملاً قد يكون مراداً من الآية وقد لا يكون. وسيأتي تفصيل الكلام على هذا النَّص في النموذج الثالث من المبحث الآتي إن شاء الله تعالى.

النموذج الثامن: قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى:﴿فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا﴾[54] :«وقد اختُلف في الفوم؛ فقيل: هو

الثوم بمثلَّثة وإبدال الثاء فاءً شائع في كلام العرب... وهذا هو الأظهر والموافق لما عُدَّ معه ولما في التوراة[55]، وقيل: الفوم الحنطة... وقيل: الفوم الحِمَّص بلغة أهل الشَّام»[56].

في هذا النَّصِّ ذكر ابن عاشور أقوالاً ثلاثة في معنى الفوم، ورجَّح القولَ الأول منها، وهو أن معنى الفومِ الثومُ، واستدلَّ على رجاحة هذا القول بأدلَّة هي:

1. إنه موافق لما هو شائع في كلام العرب من إبدال الثاء فاءً.
2. إنه موافق للسِّياق؛ إذ الثوم متَّسق ومتوافق مع ما عُطف عليه من القِثَّاء والعدس والبَصَل، كما هو ظاهر.
3. إنه موافق لما في التوراة.

وإننا نرى أنه أخَّر ذِكْر دليل التوراة على الدَّليلين الآخَرَيْنِ، وكأنه استأنس بما في التوراة لترجيح القول؛ فوجود الدَّليلين الأوَّلين مرجِّح للقول الأول فإذا وافقت التوراةُ هذا القولَ كان ذلك تقويةً زائدةً له.

فهذا العمل من ابن عاشور رحمه الله مما أبدع فيه بإيراد الإسرائيلية للاستفادة منها في التَّفسير.

النموذج التاسع: قال ابن عاشور في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ﴾[57]: «وقد أشارت الآية إلى حادثةٍ معروفةٍ عند اليهود[58]، وذلك أنهم لما نزلوا في رفيديم قبل الوصول إلى بَرِّية سيناء وبعد خروجهم من بَرِّية سين في حدود الشهر الثالث من الخروج عطشوا ولم يكن بالموضع ماء، فتذمَّروا على موسى وقالوا: أتصعدنا من مِصْرَ لنموتَ وأولادُنا ومواشينا عَطَشاً ؟! فدعا موسى ربَّه فأمره الله أن يَضْربَ بعَصَاه صَخْرةً هناك في حوريب، فضرب فانفجر منها الماء»[59].

الذي أفهمُهُ من هذا النَّصِّ أن ابن عاشور يرى أن القرآن قد يختصر القصةَ ويذكرُها مجملةً اعتماداً على عِلْم المخاطَبين بها وبتفاصيلها[60]، وعلى هذا تكون في الآية إشارةٌ إلى تقرير ما عند أهل الكتاب وأنه حقٌّ وصِدْقٌ، فيجوز – بناءً على ذلك– الاعتماد على ما في كتبهم.

إن هذه الحادثة جاءت مختصرةً من غير ذِكْر أسماءِ أماكنِ الحادثة ولا زمنِها، وذلك لأن الحادثة بتفاصيلها معلومةٌ مشهورةٌ عند المخاطَبين، لذلك فالقصَّة تُعَدُّ مُقِرَّةً للقصَّة المذكورة في التوراة بما فيها من تفاصيل؛ هكذا يرى ابن عاشور رحمه الله تعالى.

وقد بنى ابن عاشور على ذلك جوازَ تفصيل قصَّة القرآن بقصَّة التوراة فساق قصَّة التوراة جازماً بها، وأنا لا أوافقه على ذلك؛ فكون القرآن موافقاً للتوراة في أصل القصة لا يستلزم أن تكون جميعُ تفاصيلِ القصَّة المذكورة في التوراة مما لم يذكرْهُ القرآن صحيحةً، بل هي مما سكت عنه القرآن فتكون من قسم الإسرائيليات التي لم يأتِ في شرعنا ما يصدِّقه أو يكذِّبه فتجوز حكايته دون تصديق أو تكذيب. والله أعلم.

على أنني مع ابن عاشور في أن القرآن قد يختصر القصَّة لشُهْرتها عند المخاطَبين، فالمخاطَبون– أي: أهل الكتاب– يعلمون أصل القصَّة مع تفاصيل، وقد تكون هذه التفاصيل أو بعضها غيرَ صحيحةٍ، إلا أن القرآن لا يريد أن يخوضَ معهم في مجادلات، فيحكي لهم وللمسلمين أصلَ القصَّة لأنه كافٍ للغَرَض الذي يريده القرآن. وبهذا يَصِحُّ القول: إن كونَ القرآن موافقاً للتوراة في أصل القصة لا يستلزم أن تكونَ جميعُ تفاصيل القصَّة المذكورةِ في التوراة مما لم يذكرْهُ القرآن صحيحةً، بل هي مما سكت عنه القرآن فتكون من قسم الإسرائيليات التي لم يأتِ في شرعنا ما يصدِّقه أو يكذِّبه فتجوز حكايته دون تصديق أو تكذيب.

النموذج العاشر: قال ابن عاشور في قوله تعالى:﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ ﴿٦٣﴾ ﴾[61]: «تذكيرٌ بقصَّة أخرى أرى الله تعالى أسلافَهم فيها بَطْشَهُ ورَحْمتَهُ فلم يرتدعوا ولم يَشْكروا، وهي أنْ أخذ الميثاق عليهم بواسطة موسى ﷺ أن يعملوا بالشَّريعة، وذلك حينما تجلَّى الله لموسى ﷺ تجلِّياً خاصاً للجبل فتزعزع الجبل وتزلزل وأحاط به دُخَان وضَبَاب ورُعود وبَرْق كما وَرَدَ في صفة ذلك في الفصل التاسع عشر من سفر الخروج وفي الفصل الخامس من سفر التثنية[62]. فلعلَّ الجبل من شدَّة الزَّلازل وما ظَهَرَ حَوْله من الأسحبة والدُّخان والرُّعود صار يَلُوح كأنه سَحَابة، ولذلك وُصف في آية الأعراف بقوله: ﴿ وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُۥ وَاقِعٌۢ بِهِمْ خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧١﴾ ﴾[63] حتى يُخيَّل إليهم أنه يهتزُّ... وليس في كُتُب بني إسرائيل ولا في الأحاديث الصَّحيحة ما يَدُلُّ على أن الله قَلَعَ الطُّور من مَوْضعه ورَفَعَه فَوْقهم، وإنما وَرَدَ ذلك في أخبار ضِعَاف، فلذلك لم نعتمدْهُ في التفسير»[64].

لي على هذا النَّصِّ ملاحظتان:

الأولى: إن ابن عاشور وَصَفَ الجبل بأنه تزلزل وأحاط به دُخَان وضَبَاب ورُعود وبَرْق، وذلك اعتماداً على ما في التوراة كما صرَّح هو نفسه. وأرى أن هذا لا ينبغي؛ إذ كيف نجزم بما في التوراة مع عدم وجود ما يصدِّقه في شرعنا؟!

الملاحظة الثانية: إن ابن عاشور رحمه الله تعالى استبعد أن يكون الله سبحانه اقتلع جبل الطُّور ورَفَعَه فَوْق بني إسرائيل مع أنه صريح القرآن ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ﴾، وقد بنى استبعاده على:

1. وَصْف التوراة للجبل أثناء الحادثة.
2. عدم ورود الرَّفْع في كتب بني إسرائيل.
3. عدم وروده في الأحاديث الصَّحيحة، وقد حَكَمَ على الأخبار التي وردت في ذلك بالضَّعْف.

أقول: إن ورود التوراة بشيء ليس دليلاً على صحَّته كما هو معلوم، والعلامة ابن عاشور يؤمن بذلك، فلا يجوز تصديق شيء جاءت به التوراة لم يأتِ في شرعنا ما يصدِّقه. وكذلك عدم ورود شيء في كتب بني إسرائيل ليس دليلاً على عدمه.

وقد يكون الذي دفع ابن عاشور إلى هذا التفسير هو محاولته التوفيق بين القرآن والتوراة؛ لكون الحادثةِ مذكورةً فيهما، فالحادثة مما اتفق عليهما القرآن والتوراة فلا ضَيْر إذا ما أخذنا بما جاء في التوراة. وهذا غير صحيح فنصُّ القرآن ظاهر وواضح، فلا يجوز مخالفة ظاهر القرآن لموافقة التوراة.

أما ما ذكره من عدم ورود رَفْع الطُّور فَوْق بني إسرائيل إلا من روايات ضعيفة، فجوابه أنه إذا كان نصُّ القرآن ظاهرَ الدِّلالة فلا حاجة لرواياتٍ أصلاً للقول بموجبه، أو كما قال شيخ المفسِّرين الطَّبري رحمه الله: «كلُّ كلام نُطق به مفهومٌ به معنى ما أُريد منه ففيه كفايةٌ من غيره»[65].

فالقرآن ظاهرٌ في أن الله تعالى اقتلع الجبل ورَفَعَه فوق بني إسرائيل، وهذا هو الذي فسَّر به الآيةَ المفسرون الأوائلُ على اختلاف مناهجهم في التفسير، وصحَّ كذلك عن بعض مفسِّري السَّلَف كقتادة بن دِعَامة السَّدوسي[66].

وقد أكَّد الله سبحانه على معنى رَفْع الجبل حقيقة بقوله: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُۥ وَاقِعٌۢ بِهِمْ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧١﴾﴾[67] فقوله (نتقنا) قال فيه

أبو عُبَيْدة اللُّغوي المشهور: «المعنى: زعزعناه فاستخرجناه من مكانه، وكلُّ شيء قَلَعْتَهُ فرميتَ به فقد نتقتَهُ»[68]، وقد بيَّن الله النَّتْقَ في الآية نفسها وأنه رَفْع حقيقيٌّ إذ قال في الآية: ﴿ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ ﴾، يقول الزَّمَخْشَري: «والظُّلَّة: كلُّ ما أظلَّكَ من سقيفة أو سَحَاب»[69].

مما سبق يتبين لنا خطأ اعتماد ابن عاشور رحمه الله في تفسير الآية على ما في التوراة، وهذا الخطأ من جهتين:

الجهة الأولى: تأويله[70] لظاهر نصِّ القرآن دون دليل يصحُّ الاعتماد عليه.

الجهة الثانية: قبوله لما في التوراة مع عدم وجود ما يوافقه في شرعنا، بل مع مخالفته لظاهر القرآن.

النموذج الحادي عشر: قال ابن عاشور: «... ولهذا اتفق المحقِّقون من العلماء الباحثين عن تاريخ الدِّين على أن التوراة قد دخلها التَّحْريف والزِّيادة والتَّلاشي، وأنهم لما أجمعوا أمرهم عَقِبَ بعض مصائبهم الكُبْرى افتقدوا التوراة فأرادوا أن يجمعوها من مُتفرِّق أوراقهم وبَقَايا مكاتبهم. وقد قال (لنجرك) أحد اللاهوتيين من علماء الإفرنج: إن سفر التثنية كَتَبَهُ يهوديٌّ كان مُقيماً بمصر في عَهْد الملك يوشيا مَلِك اليهود. وقال غيره: إن الكتب الخمسة التي هي مجموع التوراة قد دخل فيها تحريفٌ كبيرٌ من عِلْم صموئيل أو عُزَيْر (عزرا). ويذكر علماؤنا أن اليهود إنما قالوا (عُزَيْر ابن الله) لأنه ادَّعى أنه ظَفِرَ بالتوراة، وكلُّ ذلك يَدُلُّ على أن التوراة قد تلاشت وتمزَّقت، والموجود في سفر الملوك الثاني من كُتُبهم في الإصحاح الحادي والعشرين[71] أنهم بينما كانوا بصَدَد ترميم بيت المقدس في زمن يوشيا مَلِك يهوذا ادَّعى حلقيا الكاهن أنه وَجَدَ سفر الشَّريعة في بيت الرَّبِّ وسلَّمه الكاهن لكاتب الملك، فلما قرأه الكاتب على الملك مزَّق ثيابَهُ وتاب من ارتداده عن الشَّريعة وأمر الكَهَنة بإقامة كلام الشَّريعة المكتوب في السفر الذي وَجَدَه حلقيا الكاهن في بيت الرَّبِّ؟؟ أهـ. فهذا دليلٌ قويٌّ على أن التوراة كانت مجهولةً عندهم منذ زمان»[72].

هذا الكلام ذكره ابن عاشور في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴿٧٩﴾ ﴾[73]، ولي عليه ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: هذا نصٌّ مهمٌّ بيَّن فيه ابن عاشور وقوعَ التَّحْريفِ في التوراة بالتَّغْيير والزِّيادة والنُّقْصان، وأن أحدَ أهمِّ أسبابه هو ضَيَاعُ التوراة وفُقْدانُ اليهود لها.

الملاحظة الثانية: إن ابن عاشور جاء بنصِّ التوراة ليدلِّلَ على أن اليهود أنفسَهم مُقِرُّون بأن التوراة قد تلاشت لمدَّة؛ فهو جاء بهذا النَّصِّ ليُدَعِّمَ به ما استقرَّ عند علماء المسلمين من أن التوراة قد فُقدت؛ فهو جاء بنصِّ التوراة لوجود ما يؤيده عند علماء المسلمين.

وقول ابن عاشور: «ويذكر علماؤنا أن اليهود إنما قالوا (عزير ابن الله)..» هو الذي ذكره المفسِّرون على اختلاف مناهجهم[74]، ورواه الطَّبري عن ابن عباس ﷺ[75] ولم يذكر غيره.

النموذج الثاني عشر: ذكر ابن عاشور أصل مَقَالة نِسْبة الوَلَد إلى الله تعالى؛ فقال:«وأصل هذه المقالة بالنِّسْبة للمشركين ناشئٌ عن جهالةٍ وبالنِّسبة لأهل الكتابَيْنِ ناشئٌ عن توغُّلهما في سوء فَهْم الدِّين حتى توهَّموا التَّشْبيهات والمجازات حَقَائقَ؛ فقد وَرَدَ وَصْفُ الصَّالحين بأنهم أبناءُ الله على طريقة التَّشْبيه، ووَرَدَ في كتاب النَّصَارى وَصْفُ الله تعالى بأنه أبو عيسى وأبو الأمَّة، فتلقَّفتْهُ عقولٌ لا تَعْرِف التَّأْويلَ ولا تؤيِّد اعتقادَها بواضحِ الدَّليل فظنَّتْهُ على حقيقته...» ثم أورد نصوصاً من التوراة والإنجيل فيها وَصْفُ الصَّالحين بأنهم أبناءُ الله وأن الله أبوهم، ثم قال:«وتكرَّر ذلك في الأناجيل غيرَ مرَّة، ففَهِموها بسوء الفَهْم على ظاهر عباراتها ولم يراعوا أصولَ الدِّيانة التي توجب تأويلَها؛ ألا ترى أن المسلمين لما جاءتهم أمثال هاتِهِ العبارات أحسنوا تأويلَها وتبيَّنوا دليلَها كما في الحديث **(الخَلْق عيال الله)**»[76].

في هذا النَّصِّ جاء ابن عاشور بنصوص من التوراة والإنجيل لمجرَّد التَّمْثيل لكلامه الذي يقول فيه: «فقد وَرَدَ وَصْفُ الصَّالحين بأنهم أبناء الله... فظنَّته على حقيقته»؛ حيث أورد نصوصاً من الكتابين ليمثِّل لكلامه السابق وليبين أن أمثال هذه النصوص لا تُحْمَل على حقيقتها وأن المقصود بـ**(أبناء الله)** أحبابه الذين يحبُّهم كما يحبُّ الوالدُ أبناءَهُ، وليبين كذلك أن ما جاء في الكتابين من وَصْف الله تعالى بالأبوَّة يُراد به تَشْبيه رعاية الله سبحانه لخَلْقه برعاية الوالد لأبنائه.

وشبيهٌ بهذا النَّصِّ قول ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾[77]: «مَقَالٌ آخر مشترك بينهم وبين اليهود يَدُلُّ على غَبَاوتهم في الكُفْر... وقد وَقَعَ في التوراة والإنجيل التَّعْبير بأبناء الله...» ثم جاء بنصوصٍ من التوراة

والإنجيل وقال: «وكلُّها جائيةٌ على ضَرْب من التَّشْبيه فتوهَّمَها دَهْماؤُهم حقيقةً فاعتقدوا ظاهرها»[78].

ويبدو لي أن ابن عاشور يجزم بنزول مثل هذه الألفاظ في التوراة والإنجيل غير المحرَّفين، وهذا ظاهرٌ من ذِكْره أنه وَرَدَ في الكتابَيْنِ وَصْفُ الصَّالحين بأنهم أبناء الله على التَّشْبيه وأن اليهود والنَّصَارى لغَبَاوتهم ولكون عقولهم لا تَعْرِف التأويل آمنوا بها على حقيقتها فنسبوا الوَلَد إلى الله تعالى.

وأقول: إن إنزال مثل هذه الألفاظ في الكتابَيْنِ جائز وغير مُسْتَبْعَد بشَرْط كَوْن المخاطَبِين استعملوا لَفْظ (الابن) للمحبوب المقرَّب و لفظ (الأب) للمُدَبِّر الرَّحيم.

ولا يمكن الجزم بشيء من ذلك، لذا فإن هذه النصوص– على تفسيرها الذي فسَّرها به ابن عاشور– لا تُصَدَّق ولا تُكذَّب إلا إذا ثبت في شرعنا أن الله تعالى أنزل مثل هذه الألفاظ في التوراة والإنجيل.

والذي أراه أن ابن عاشور جزم بنزول مثل هذه الألفاظ في التوراة والإنجيل لكَثْرة وُرُودها فيهما مع وُرُود أمثالها في شَرْعنا كالقول الذي رُوي عن النبي ﷺ: «**الخلق عيال الله**»[79]. وإن كنتُ لا أوافقه في ورود أمثال هذه الألفاظ في شَرْعنا لضَعْف الحديث الذي ذَكَرَهُ.

النموذج الثالث عشر: قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا ﴾[80]: «وقد جاء ذِكْر اللَّعْنة على إضاعة عَهْد الله في التوراة مرَّات، وأشهرها العَهْد الذي أخذه موسى على بني إسرائيل في حوريب حَسْبما جاء في سفر الخروج في الإصحاح الرابع والعشرين[81].....»[82].

هذا النَّصُّ وما بعده من النصوص التوراتية جاء بها ابن عاشور ليبين توافُقَ التوراة مع ما في القرآن من أمر بني إسرائيل ببيان الكتاب كالآية السابقة[83] وكقوله تعالى:﴿ وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكۡتُمُونَهُۥ ﴾[84]. فالنُّصوص التي جاء بها هي من الإسرائيليات التي جاء في شرعنا ما يؤيِّدها، وهي مما تجوز روايتُهُ وتَصْديقُهُ، وقد أحسن ابن عاشور رحمه الله في إيراد هذه النُّصوص ليبين تقصيرَ اليهود في حقِّ كتابهم الذي يؤمنون به فضلاً عن القرآن الكريم وليقيمَ عليهم الحجَّة من كتابهم.

النموذج الرابع عشر: قال في تفسير قول الله سبحانه:﴿ فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ ﴾[85]: «قيل: إن الآية أشارت إلى ما كان في الشريعة الإسرائيلية من تعيين القَصَاص على قاتل العَمْد دون العَفْو ودون الدِّيَة، كما ذكره كثير من المفسِّرين وهو في صحيح البخاري عن ابن عباس[86]، وهذا ظاهرُ ما في سفر الخروج: الإصحاح الثالث[87]: مَنْ ضَرَبَ إنساناً فمات يُقتل قَتْلاً، ولكن الذي لم يتعمَّدْ بل أوقع الله في يَدِهِ فأنا أجعلُ لك مكاناً يَهْرُب إليه...»[88].

في هذا الكلام نلاحظ أن ابن عاشور جاء بنصِّ التوراة ليُفَصِّل إشارةَ القرآن المجملة؛ فالآية الكريمة بينتْ أن في تشريع العَفْو والدِّيَة لقاتل العَمْد تخفيفاً، وهذا فيه إشارة إلى وجود تَشْديدٍ في ما سبق من الشَّرائع، ولكن ما هو التَّشْديد وما هي كيفيتُهُ؟ لم تبينْهُ الآيةُ الكريمة؛ فجاء ابن عاشور بنصِّ التوراة ليبين ذلك.

وعلى هذا تكون الإسرائيلية التي ذكرها ابن عاشور من القسم الذي جاء في شرعنا ما يصدِّقه فتجوز روايته وتَصْديقه، والله أعلم.

النموذج الخامس عشر: قال في الذي مرَّ على قرية وهي خاوية على عروشها: «وقيل: هو أرميا ابن حلقيا، وقيل: عُزير بن شرحيا (عزرا بن سَرَّيَا)... والذي يظهر لي أنه حزقيال بن بوزي نبي إسرائيل...» وذكر تفاصيل عنه من كُتُب بني إسرائيل[89].

في هذا النَّصِّ من تفسير (التحرير والتنوير) نرى أن ابن عاشور بيَّن مُبْهَم القرآن في هذه الآية بما في كتب بني إسرائيل. وقد نقل عن سفر حزقيال قوله: «فتقاربت العظام كلُّ عَظْمٍ إلى عَظْمه ونظرتُ وإذا بالعَصَب واللَّحْم كَسَاها وبسط الجلد عليها»[90].

والمطَّلع على القصَّة في التوراة يجد أنها تختلف عن القصَّة المذكورة في القرآن[91]. ومن هنا يمكنني القول: إن ادِّعاء أن الرجل الذي ذَكَرَه الله في هذه الآية هو حزقيال ادِّعاءٌ يحتاج إلى دليل صحيح في شرعنا، وما هو مذكور في التوراة لا يمكن التَّعْويل عليه لأمرين:

الأمر الأول: أنه لا يمكن الجزم بشيء في التوراة ما لم يَدُلَّ عليه دليلٌ صحيح في شرعنا.

الأمر الثاني: أن القصة المذكورة في التوراة لحزقيال لا تُشْبِهُ القصَّةَ التي ذُكرتْ في القرآن.

ويظهر أن الذي دَفَعَ ابنَ عاشور إلى الأخذ بما في التوراة لتعيين مُبْهَم القرآن هنا هو توافُقُ القرآن مع التوراة في أصل القصَّة (أعني: قضية إحياء دابَّة الرَّجل)، ولكن هذا لا يكفي لما سبق، والله أعلم.

النموذج السادس عشر: قال ابن عاشور: «وزكريا كاهنٌ إسرائيليٌّ اسمه: زكريا من بني أبيَّا بن باكر بن بنيامين، من كهنة اليهود... وكانت امرأتُهُ نسيبةَ مريم كما في إنجيل لوقا؛ قيل: كانت أختَها، والصحيح أنها كانت خالتَها أو من قرابة أمِّها»[92]. لي مع هذا النَّصِّ وقفات:

الوقفة الأولى: قوله رحمه الله عن زكريا ﷺ: «اسمه زكريا من بني أبيَّا بن باكر بن بنيامين» هذا الكلام ذكره ابن عاشور عن الإنجيل[93] دون أن يصرِّح، ونلاحظ أنه ذكره جازماً به. والذي أراه أن الذي كان ينبغي فعله هو أن يُقال مثلاً: «ذُكر في الإنجيل أنه من بني أبيَّا...»؛ وذلك لأن هذه التَّفاصيلَ المذكورةِ هي من الإسرائيليات التي لم يأتِ في شَرْعنا ما يصدِّقها أو يكذِّبها، لذا فهي من القسم الذي تجوز روايته مع الإشارة إلى التوقُّف في تصديقها.

الوقفة الثانية: قوله عن زوجة سيدنا زكريا: «وكانت امرأتُهُ نسيبةَ مريم كما في إنجيل لوقا» أقول: الذي دلَّ عندنا نحن المسلمين على أن امرأةَ زكريا نسيبةُ مريم هو ما جاء عن نبينا ﷺ في صحيح السُّنة وليس إنجيل لوقا؛ ففي قصَّة الإسراء والمعراج من حديث مالك بن صَعْصَعَة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «... فإذا يحيى وعيسى وهما ابنا خالة»[94].

فلا أدري لِمَ عَدَلَ ابن عاشور رحمه الله عن هذا الحديث الصَّحيح إلى إنجيل لوقا؛ فإن كان لم يعلمْ أن هذه المعلومة ثبتتْ في شرعنا فلا ينبغي له الجزم بصحَّتها، وإن كان يعلمُ ذلك فلا أدري سبب عُدُوله إلى الإنجيل؛ اللهمَّ إلا أن يريدَ إبرازَ موافقةِ ما عند أهل الكتاب لما ثبت عندنا، ولكن مع ذلك كان ينبغي الإشارة إلى الحديث الصَّحيح المتقدِّم. وهذا كلُّه مما يبين عنايةَ ابن عاشور الكبيرة بالنَّقْل عن كتب بني إسرائيل.

الوقفة الثالثة: قوله عن امرأة زكريا: «قيل: كانت أختَها [أي: أخت مريم]، والصَّحيح أنها كانت خالتَها أو من قرابة أمِّها». أقول: القول الأول الذي صدَّره بصيغة التمريض (قيل) مبنيٌّ على ظاهر السُّنة الصَّحيحة؛ ففي الحديث السابق وَصَفَ النبيُّ ﷺ عيسى ويحيى ﷺ بأنهما «**ابنا خالة**»، وهذا يقتضي أن أمَّيهما أختان، أي: امرأة زكريا هي

أخت مريم. أما القول الثاني فلا أدري ما مستنده، إنما ذكره الطَّبري رحمه الله عن بعض مفسِّري السلف(95)، ولا أدري ما المانع من الأخذ بظاهر الحديث؟! وقد توقَّف ابن كثير رحمه الله في التَّرْجيح بين القولين لكنَّه حاول مع ذلك أن يجمع بين القول بأن امرأة زكريا هي خالة مريم وبين ظاهر الحديث(96).

ومع ذلك الذي أراه أنه لا مانع من الأخذ بظاهر الحديث والقول به، وقد رُوي عن قَتَادة السَّدُوسي القول به(97)، وهو ما ذكره محمد بن إسحاق في (المبتدأ) فيما نقل عنه الحافظ ابن حجر(98)، والله أعلم.

النموذج السابع عشر: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ﴾(99) استشهد لما جاء في الآية الكريمة بنصوص من التوراة والإنجيل فقال: «... جاء في سفر التثنية قول موسى عليه السلام: (قال لي الرَّبُّ: أقيمُ لهم نبياً من وَسَطِ إخوتهم مثلَكَ وأجعلُ كلامي في فَمِهِ فيكلِّمُهم بكلِّ ما أوصيه) وإخوة بني إسرائيل هم بنو إسماعيل، ولو كان المراد نبياً إسرائيلياً لقال: أقيم لهم نبياً منهم»(100).

نلاحظ هنا أن ابن عاشور بيَّن أن قوله تعالى: ﴿مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ يشمل موسى، فجاء بنصِّ التوراة ليمثِّل لما ذكره القرآن. ونحن نرى في هذا الكلام كيف بيَّن وَجْهَ الاستشهاد بالنَّصِّ التوراتي؛ حيث بيَّن أن قول موسى (من وَسَط إخوتهم) يدلُّ على أن النبيَّ الموعود به هو من إخوة بني إسرائيل وليس من بني إسرائيل، وإخوة بني إسرائيل هم بنو إسماعيل، وهذا ينطبق على رسول الله محمد ﷺ.

وعلى هذا يكون هذا النَّصُّ التوراتي مثالاً لما ذكرتْهُ الآية الكريمة. وقد ذكر ابن عاشور بعد ذلك نصوصاً من الإنجيل هي أقوالٌ لسَيِّدنا عيسى عليه السلام يبشِّرُ بها بنبينا محمد ﷺ.

النموذج الثامن عشر: قال ابن عاشور: «ووَرَدَ في التوراة النَّهْيُ عن السِّحْر؛ فهو معدودٌ من خصال الشِّرْك، وقد وصفتِ التوراة به أهلَ الأصنام؛ فقد جاء في سفر التثنية في الإصحاح (18)(101): إذا دخلتَ الأرضَ التي يُعْطيكَ الرَّبُّ إلهُكَ لا تتعلَّم أن تفعلَ مثلَ رِجْس أولئك الأمم لا يُوجد فيك مَنْ يَزُجُّ ابنَهُ أو ابنتَهُ في النَّار ولا مَنْ لا يَعْرُف عِرافة ولا

عائف ولا متفائل ولا ساحر ولا مَنْ يَرْقي رُقْيةً ولا مَنْ يسأل جانّاً أو تابعة ولا مَنْ يستشير الموتى؛ لأن كلَّ مَنْ يفعل ذلك مَكْروهٌ عند الرَّبِّ...»[102].

ذكر ابن عاشور هذا النَّصِّ التوراتي ليُثْبِتَ به أن السِّحْر محرَّم عند اليهود، لكي ينفيَ ما قد يُوهِمُهُ كلامُهُ قبل هذا النَّص؛ إذ أنه ذَكَرَ أن العرب كانوا «يزعمون أن أعلمَ النَّاس بالسِّحْر اليهود... وقد اعتقد المسلمون أن اليهود في يَثْرِبَ سَحَروهم فلا يُولَد لهم، فلذلك استبشروا لما وُلد عبد الله بن الزُّبَيْر وهو أول مولود للمهاجرين بالمدينة كما في صحيح البخاري[103]. ولذلك لم يَكْثُر ذِكْر السِّحْر بين العرب المسلمين إلا بعد أن هاجروا إلى المدينة؛ إذ قد كان فيها اليهود وكانوا يوهمون بأنهم يسحرون الناس»[104]؛ فهذا الكلام يفيد أن السِّحْر كان كثيراً عند اليهود الذين يدَّعون أنهم على الدِّين الحق، وهذا قد يوهم بأن السِّحْر كان مباحاً عندهم، فجاء ابن عاشور بهذا النَّص التوراتي ليبين أن التوراة التي بين أيدي اليهود وافقتِ القرآن في ذمِّ السِّحْر وتحريمه وأنهم قد خالفوا توراتهم.

فابن عاشور جاء بنصٍّ توراتي اتفق مع القرآن في ذمِّ السِّحْر وتحريمه،وهو من الإسرائيليات التي تجوز روايتها وتصديقها، والله أعلم. وقد أبدع ابن عاشور في إيراد هذه الإسرائيلية.

المبحث الثاني
ما جاء به ابن عاشور من الإسرائيليات وليس في كلامه ما يدلُّ على قبوله أو ردّه له

فيما يأتي نماذج على هذا القسم:

النموذج الأول: قال ابن عاشور: «وقد اختلف أهل القَصَص في تعيين نَوْع هذه الشَّجَرة ؛ فعن علي وابن مسعود وسعيد بن جُبَيْر والسُّدِّي أنها الكَرْمة، وعن ابن عباس والحسن وجمهور المفسِّرين أنها الحنطة، وعن قَتَادة وابن جُرَيْج– ونَسَبَهُ ابن جُرَيْج إلى جَمْع من الصَّحَابة– أنها شَجَرة التِّين، ووَقَعَ في سفر التكوين من التوراة إبهامها وعبَّر عنها بشجرة معرفة الخير والشَّر»[105].

في هذا النَّصِّ ينقل ابن عاشور أقوالاً في تعيين الشَّجَرة التي نهى الله تعالى آدمَ عليه السلام وزوجَهُ أن يأكلا منها، ونرى أن ابن عاشور اكتفى بنقل الأقوال ومنها ما في التوراة دون أن يرجِّحَ أحدَها، وذلك لعَدَمِ وجود دليلٍ يُعتمد عليه في التَّرْجيح بينها.

فابن عاشور حَكَى ما في التوراة دون أن يُصَدِّقَهُ أو يُكَذِّبَهُ لعدم ثبوت ما يوافقُهُ أو يخالفُهُ عنده في شرعنا. وإن كنتُ أميل إلى استبعاد ما في التوراة؛ إذ كيف ينهى الله تعالى عما يُفَرَّق به بين الخير والشَّر؟!

النموذج الثاني: قال ابن عاشور في المَنِّ:«وقد وصفتْهُ التوراة[106] بأنه دقيقٌ مثل قُشُور يَسْقُطُ نَدَى كالجليد على الأرض...»[107].

ظاهرٌ في هذا النَّص أن ابن عاشور نَقَلَ عن التوراة مع توقُّفه عن التَّصْديق والتَّكْذيب؛ فقد اكتفى بقوله: «وقد وصفتْهُ التوراة». وإنما توقَّف في قَبُوله أو ردِّه لكونه لم يثبتْ في شرعنا ما يوافقه أو يناقضه، فهو من القسم الذي تجوز روايته دون تصديق أو تكذيب من الإسرائيليات.

النموذج الثالث: قال في تفسير قوله تعالى:﴿ وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ﴾[108]: «و(ال) في (الحجر) لتعريف الجنس، أي: اضربْ أيَّ حَجَرٍ شِئْتَ، أو للعَهْد مشيراً إلى حَجَرٍ عَرَفَهُ موسى بوَحْيٍ من الله وهو صَخر في جبل حوريب الذي كلَّم الله منه موسى كما وَرَدَ في سفر الخروج[109]، وقد وردت فيه أخبار ضعيفة»[110].

ذكر ابن عاشور في الحجر الذي أُمر موسى عليه السلام بضربه بعصاه احتمالين لم يرجِّحْ أحدَهما على الآخر:

الاحتمال الأول: أن المراد بالحجر أيُّ حَجَرٍ، أي: دون تعيين حَجَرٍ بعَيْنه، وقد ذكر الزَّمَخْشري هذا القول ونَسَبَهُ للحسن البَصْري رحمه الله[111].

الاحتمال الثاني: أن المراد بالحجر حَجَرٌ مُعَيَّنٌ يَعْرِفُهُ موسى عليه السلام، وقد رُوِيَ هذا القول عن ابن عبَّاس وسعيد بن جُبَيْر وقَتَادة السَّدُوسي وغيرهم[112] ويظهر من كلام ابن عَطِيَّة أنه يرى الإجماعَ على هذا القول[113] وهو غير صحيح فقد اختُلف فيه كما هو معلوم. وقد اختَلَفَ أصحابُ هذا القول في صِفَة الحَجَر، والذي ذكره ابن عاشور من أن الحَجَر هو من الجبل الذي كلَّم الله فيه موسى رُوي عن قَتَادة[114].

وقد أحسن العلامة ابن عاشور إذ ذَكَرَ الاحتمالين دون ترجيح؛ إذ أن الآية محتملةٌ لهما ولا يُوجَدُ دليلٌ صحيحٌ يُعتمد عليه في ترجيح أحدهما.

الملاحظ هنا أن ابن عاشور لم يرجِّح ما في التوراة لعدم وجود ما يصدِّقُهُ أو يكذِّبه في شرعنا ؛ فهو مما يجب التوقُّف فيه من الإسرائيليات مع جواز روايته.

النموذج الرابع: قال ابن عاشور: «وإبراهيم اسم الرَّسول العظيم الملقَّب بالخليل، وهو إبراهيم ابن تارح– وتسمِّي العربُ تارحَ بآزر– بن ناحور بن سروج بن رعو بن فالح بن شالح بن أرفكشاد بن سام بن نوح؛ هكذا تقول التوراة»[115].

في هذا النَّصِّ نقل ابن عاشور عن التوراة، ويظهر من كلامه أنه متوقِّف في قبول هذا النَّصِّ أو ردِّه، وهذا واضحٌ في قوله بعد أن نَقَلَ المعلومة: «هكذا تقول التوراة».

إن هذا الموقف من ابن عاشور هو الموقف الصحيح مع أمثال هذا النَّصِّ؛ فهو من القسم الذي لم يأتِ في شرعنا ما يوافقه أو يخالفه فتجوز روايته دون تصديق أو تكذيب.

ومثل هذا النَّصِّ كلام ابن عاشور حول معنى (إبراهيم) إذ يقول ابن عاشور: «وفي التوراة أن اسم إبراهيم: إبرام، وأن الله لما أوحى إليه وكلَّمه أمره أن يُسمَّى إبراهيم؛ لأنه يجعله أباً لجمهور من الأمم؛ فمعنى إبراهيم على هذا: أبو أمم كثيرة»[116].

فالملاحظ أن ابن عاشور نَقَلَ عن التوراة نصاً ناسباً له لمصدره دون ما يشير إلى تصديقه أو تكذيبه له، لأنه من القسم الذي سكت عنه شرعُنا من الإسرائيليات.

النموذج الخامس: قال ابن عاشور: «وكان اليهود يتباعدون عن الحائض أشدَّ التَّبَاعُدِ بحُكْم التوراة؛ ففي الإصحاح الخامس عشر من سفر اللاويين: إذا كانت امرأةٌ لها سَيْل دماً في لحمها فسبعة أيام تكون في طَمَثِها وكلُّ مَنْ مَسَّها يكون نَجِساً إلى المساء وكلُّ ما تَضْطَجِعُ عليه يكون نَجِساً وكلُّ مَنْ مسَّ فراشَها يغسلُ ثيابَهُ ويستحمُّ بماء...»[117].

نرى هنا أن ابن عاشور جاء بالإسرائيلية- وهي نصٌّ توراتي- ليثبتَ صحةَ ما كان مشهوراً عن اليهود عند العرب أثناء نزول القرآن من تباعُدِهم عن الحائض؛ فعن أنس بن مالك ﵁ «أن اليهود كانوا إذا حاضتِ المرأةُ منهم لم يؤاكلوها ولم يجامعوها في البيوت...»[118]، لذا جاء ابن عاشور بنصِّ التوراة ليبين أصلَ هذا العَمَل عند اليهود.

ونلاحظ في هذا النَّصِّ أن ابن عاشور جاء بنصِّ التوراة دون ما يشير إلى تصديقٍ أو تكذيبٍ لعدم وجود ما يوافقه أو يخالفه في شرعنا؛ فليس في القرآن ولا في السُّنة الصحيحة ما يثبت أن الله تعالى شَرَعَ هذا التَّشْريع لموسى ﵇ في التوراة، والله أعلم.

النموذج السادس: قال في قوله تعالى: ﴿ فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا ﴾[119]: «وإسناد الفعل للجَمْع يجوز فيه التأنيثُ على تأويله بالجماعة، أي: نادتْهُ جماعةٌ من الملائكة، ويجوز أن يكونَ الذي ناداه مَلِكاً واحداً وهو جِبْريل، وقد ثبت التَّصْريح بهذا في إنجيل لوقا[120]؛ فيكون إسناد النِّداء إلى الملائكة من قَبِيل إسناد فِعْل الواحد إلى قبيلته كقوله: قتلتْ بَكْرٌ كُلَيْباً»[121].

الملاحظ في هذا النَّصِّ أن ابن عاشور جوَّز ما في الإنجيل دون أن يجزم بصحَّتِهِ، وذلك لأن شَرَعْنا يحتملُهُ ويحتمل غيرَهُ؛ فلُغَة الآيةِ الكريمةِ تحتمل أن يكون الذي نادى زكريا جماعةً من الملائكة وتحتمل أيضاً أن يكونَ الذي ناداه مَلَكاً واحداً.

فهنا نرى ابن عاشور رحمه الله تعالى لم يرجِّح أحدَ الاحتمالين على الآخر لأن الآيةَ تحتملُهما بالقوَّة نفسِها ولم يرجِّح الاحتمالَ الذي تؤيِّدُه التوراة.

وهذا يبين حِرْصَ ابنِ عاشور على وجود دليلٍ يَصِحُّ الاعتماد عليه في تصديق ما في التوراة والإنجيل.

المبحث الثالث
ما جاء به ابن عاشور من الإسرائيليات وفي كلامه ما يدلُّ على ردِّه لها

فيما يأتي نماذج لهذا القسم:

النموذج الأول: تكلَّم ابن عاشور عن معنى اسم (إسرائيل) وأنه لَقَبُ يعقوب عليه السلام ثم قال: «والذي في كُتُب اليهود أن سَبَبَ تَسْمية يعقوب إسرائيل أنه لما كان خائفاً في مهاجره من أن يَلْحَقَهُ أخوه عيسو لينتقِمَ منه عَرَضَ له في إحدى الليالي شَخْصٌ فعَلِمَ أنه ربُّه[122]– أي: مَلَكٌ من ملائكة الله– فأمسكَهُ وصارَعَهُ يعقوب كاملَ اللَّيْل إلى طلوع الفَجْر... فقال له: ما اسمُكَ؟ قال: يعقوب. قال له: لا يُدْعَى اسمك يعقوب بعد اليوم، بل أنت إسرائيل؛ لأنَّكَ جاهدْتَ الله والناس وقدرتَ. وباركَهُ هناك»، ثم قال: «فإذا كان هذا من أصل التوراة فهو على تأويل رؤيا رآها يعقوب جعل الله بها له شَرَفاً أو عَرَضَ له مَلَكٌ كذلك»[123].

نرى في هذا النَّص أن ابن عاشور نقل عن (كتب اليهود) نصاً، ثم علَّق عليه بقوله: «فإذا كان هذا من أصل التوراة..» ولي مع هذا النَّص المهِّم وقفتان:

الوقفة الأولى: قول ابن عاشور: «فإذا كان هذا من أصل التوراة»؛ ففي هذه العبارة إشارةٌ صريحةٌ إلى أنه يتشكَّكُ في صحَّة ما مَوْجود في التوراة اليوم وأن فيها ما ليس في التوراة الأصلية المنزَّلة على سيِّدنا موسى عليه السلام.

الوقفة الثانية: قوله: «فهو على تأويل رؤيا رآها يعقوب...»؛ ففي هذه العبارة نرى أن ابن عاشور يرى أن النَّصَّ التوراتي المذكور لا يمكن قبوله لأنه مخالفٌ للمنطق؛ إذ كيف يتصارَعُ نبيٌّ كريم مع مَلَك من ملائكة الله؟!

فلذلك هو يتشكَّكُ في صحَّة ثبوت النَّص، ويرى أن النَّصَّ إن ثبتتْ صحَّته فإنه مؤوَّل بما ذَكَره.

النموذج الثاني: قال ابن عاشور: «فلذلك كانوا [يعني اليهود] يرتكبون التحيُّل في شَرْعهم وتجد كُتُبَهم مَلْأَى بما يَدُلُّ على أن الله ظهر له كذا وعَلِمَ أن الأمر الفلانيَّ كان على خلاف المظنون» وكقولهم[124] في سفر التكوين: «وقال الرَّبُّ هو ذا الإنسان قد صار كواحد مِنَّا يَعْرِفُ الخير والشَّر»[125] وقال فيه: «ورأى الرَّبُّ أن شرَّ الإنسان قد كثُر فحَزِنَ الرَّبُّ أنه عَمِلَ الإنسانَ في الأرض وتأسَّفَ في قَلْبه، فقال: أمحو عن وَجْه الأرض الإنسانَ الذي

خَلَقْتُهُ»[126]... «ثم ذكر نصاً ثالثاً أترك نَقْلَهُ لطوله، ثم قال: فما ظنُّكَ بقومٍ هذه مبالِغُ عقائدِهم أن لا يقولوا: لا تُعْلِموهم لئلَّا يُحاجُّوكم عند الله يوم القيامة، وبهذا يندفع استبعادَ البَيْضَاويِّ وغيرِهِ[127] أن يكونَ المراد بـ(عند ربِّكم) يوم القيامة بأن إخفاء الحقائق لا يفيد مَنْ يحاوله، حتى سَلَكوا في تأويل معنى قوله (عند ربِّكم) مسالِكَ غايةَ التَّكَلُّف؛ قياساً منهم لحال اليهود على حال عقائد الإسلام»[128].

هذا نصٌّ بديعٌ، وهو من إبداعات العلامة ابن عاشور رحمه الله؛ إذ أنه أثبت فيه إمكانيةَ الإفادةِ في تفسير القرآن من الإسرائيليات الباطلة، وبيان ذلك فيما يأتي:

إن ابن عاشور ذَكَرَ هذا الكلام في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوٓا۟ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمْ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٧٦﴾ ﴾[129]؛ حيث ذهب إلى «أن قوله (عند ربِّكم) ظَرْفٌ على بابِهِ مرادٌ منه عنديةُ التَّحَاكُمِ المناسب لقوله: (يحاجُّوكم) وذلك يوم القيامة... وذلك جارٍ على حكاية حال عقيدة اليهود من تشبيههم الرَّبَّ سبحانه وتعالى بحُكَّام البَشَر في تمشِّي الحِيَل عليه وفي أنه إنما يأخذ المسبَّبات من أسبابها الظاهرية»[130].

إن ابن عاشور فسَّر قوله تعالى: (عند ربِّكم) على ظاهره، وهذا قد يستبعدُهُ ويتعجَّبُ منه جُهَّال المسلمين فضلاً عن علمائهم؛ إذ لا يُعْقَل عندهم وصولُ الجَهْل إلى هذا الحدِّ؛ لذا نجده يدلِّلُ على عِظَمِ جَهْل اليهود بربِّهم من كُتُبِهم، فنَقَلَ عن توراتهم نصوصاً مَنْ يَقْرَؤُها يستطيعُ فَهْمَ الآية الكريمة على ظاهرها ويجدها مطابقةً تمام المطابقة لحال اليهود وعقيدتهم بربهم.

إن صنيع الطاهر ابن عاشور هذا فيه دِلالاتٌ مُهِمَّةٌ، منها:

1. إنه يَرُدُّ كلَّ ما يناقض شَرْعنا مما في كُتُب أهل الكتاب مناقضةً لا يمكن أن تُؤَوَّل، وإنه يجزم بأن ما يناقض شَرْعَنا مناقضةً صريحةً مما في كُتُب أهل الكتاب هو من أقوالهم وصُنْعهم، وهذا ظاهرٌ من قول ابن عاشور: «كقولهم في سفر التكوين..».
2. إن ثقافةَ المفسِّر واطلاعَهُ على حقيقةِ عقيدةِ أهلِ الكتاب مهمةٌ جداً في فَهْم بعض نصوص القرآن كهذه الآية.

النموذج الثالث: قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ ﴾[131]: «وقد كان اليهود يعتقدون كُفْرَ سُلَيْمان في كُتُبهم؛ فقد جاء في سفر الملوك الأل أن سُلَيْمان في زمن

شـيخوخته أمالـتْ نسـاؤُهُ المصـريات والصَّـيْدونيات والعَمُونيـات قلبَـهُ إلـى آلهـتهنَّ مثـل (عشتروت) إلـه الصَّيْدونيين و(مُولوك) إلـه العَمُونيين- الفينيقيين- وبنى لهاته الآلهة هَيَاكِلَ؛ فغَضِبَ الله عليه لأن قَلْبَهُ مالَ عن إله إسرائيل الذي أوصاه أن لا يتبعَ آلهة أخرى»[132].

ذكر ابن عاشور هذا النَّصَّ التوراتي الباطل ليُثْبِتَ من كُتُب اليهود ما أشارت إليه الآية من أن اليهود- لعنهم الله- ينسبون سُلَيْمان عليه السلام إلى الكُفْر.

إن صنيعَ ابن عاشور هذا صنيعٌ موفَّقٌ يُشْكَرُ عليه، وهو مما يبين حاجةَ المفسِّر إلـى تعلُّم حقيقةِ عقائدِ أهل الكتاب ولاسيَّما تلك التي تفيد المفسِّرَ فـي جلاء معنـى الآيـة القرآنية.

النمـوذج الرابـع: قـال فـي تفسير قولـه تعـالى: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ﴾[133]: «... ولأهل القَصَص هنا قصَّـةٌ خُرَافيـةٌ من مَوْضـوعات اليهود فـي خُرَافـاتهم الحديثة...»[134].

والقصـة التـي يشير إليها هـي ما رُوي من أن الملكين «مُثِّلا بَشَرَيْنِ ورُكِّبَ فيهمـا الشَّـهْوة فتعرَّضـا لامـرأة يُقال لهـا زهـرة فحَمَلَتْهمـا علـى المعاصـي والشِّرْك ثم صـعدتْ إلـى السَّماء»[135].

في هذا النَّصِّ نرى أن ابن عاشور صرَّح أن لليهود خُرَافاتٍ وَضَعوها كَذِباً وزُوراً، وهذا يثبتُ أن ابن عاشور يَقِفُ مَوْقفَ النَّاقد لما جاء به أهل الكتاب.

ونلاحظ أن ابن عاشور لم يورد نصَّ القصَّة، وإنما اكتفى بنَقْدِها نَقْداً شديداً، وكأنـه يرى أن القصَّـة لشِدَّة مخالفتها لمـا ثبـت فـي شرعنا- من عصـمة الملائكـة من الوقوع فـي المعاصي- عدمَ جواز حكايتها.

وهنا لا بدَّ من بيان أمر غاية في الأهمية؛ فقد انتقد ابن عاشور الإمامَ أحمد بن حنبل بسبب روايته للقصة مسندةً إلى النبي ﷺ، فقال: «والعجب للإمام أحمد بن حَنْبل رحمه الله تعالى كيف أخرجها مسندةً عن النبي ﷺ[136]، ولعلَّها مَدْسوسةٌ على الإمام أحمد، أو أنـه اغترَّ بظاهر حال رواتها مع أن فيهم موسى بن جُبَيْر وهو مُتكلَّم فيه...»[137].

أقول: ليس هنـاك مـا يَدْعو إلـى العَجَب؛ فالإمـام أحمد رحمـه الله لم يقتصـرْ فـي مُسْنده على ما صحَّ من الأحاديث كما هو مَعْلوم، لذا فلا داعيَ للعَجَب ولا لإيراد الاحتماليين

البَعِيدَيْنِ اللَّذَيْنِ ذَكَرَهما ابن عاشور، وهما: أن تكونَ الرِّوايةَ مَدْسوسةً على الإمام أحمد، أو أن الإمام أحمد اغترَّ بظاهر حال رواتها.

وقد نقل الحافظ ابن كثير هذا الحديث من المسند ثم تكلَّم عليه بما يَكْفي ويَشْفي[138]، فجزاه الله خيراً.

وما ذكره ابن عاشور من أن القصَّة هي من موضوعات اليهود وخرافاتهم التي تسرَّبت إلى كُتُب التفسير والحديث هو الصحيح؛ فهي من قَصَص كَعْب الأحبار نَقَلَها من كُتُب بني إسرائيل[139].

النموذج الخامس: ذكر قصة نقلاً عن سفر صموئيل ثم قال: «هكذا وقع في سفر صموئيل، غير أن ظاهر سياقه أن رجوع التابوت إليهم كان قبل تمليك شاول[140]، وصريحُ القرآن يخالف ذلك، ويمكن تأويل كلام السفر بما يوافق هذا بأن تُحْمَلَ الحوادثُ على غير تَرْتيبها في الذِّكْر وهو كثيرٌ في كتابهم»[141].

في هذا النَّصِّ يَظْهَر أساسٌ مُهِمٌّ من أُسُس تعامُلِ ابن عاشور مع الإسرائيليات؛ فهو لا يَقْبَلُ بالإسرائيلية التي تخالفُ صريحَ القرآن الكريم، لكنْ إذا أمكن تأويلُ الإسرائيليةِ لتكونَ موافقةً للقرآن فإنه يؤوِّلُها، كما في هذا النَّص.

وقد يَلْجَأُ إلى تفسير القرآن بما يوافق كُتُبَ بني إسرائيل ؛ ففي قوله تعالى: ﴿تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ﴾ بيَّن ابن عاشور أن معنى الحمل هنا هو التَّرْحيل، أي: الحمل على الرَّاحلة، ثم قال: «فمعنى حَمْل الملائكةِ التَّابوتَ هو تَسْييرهم بإذن الله البَقَرَتَيْنِ السَّائرتين بالعَجَلة التي عليها التَّابوت إلى محلَّة بني إسرائيل من غير أن يَسْبِق لهما إِلْفٌ بالسَّيْر إلى تلك الجهة ؛ هذا هو الملاقي لما في كُتُب بني إسرائيل»[142].

وقد اختلف المفسرون في كيفية حمل الملائكة للتابوت؛ فمنهم مَنْ ذَكَرَ ما ذكره ابن عاشور ومنهم من ذكر غيره، والذي أراه في تفسير الآية أن يُقال: إن الله تعالى أخبرنا أن الملائكة حملتِ التابوتَ ولم يُخْبِرْنا بكيفية ذلك، لذا ينبغي أن نتوقَّفَ في كيفية ذلك ولا نجزم بشيء، وتجوز رواية ما في كُتُب بني إسرائيل لكن دون تَصْديق أو تَكْذيب.

النموذج السادس: قال: «وقد جاء في سفر التكوين من كتاب العهد عند اليهود ما يقتضي أن آدم وُجد على الأرض في وقت يوافق سنة (3942) اثنتين وأربعين وتسع مئة وثلاثة آلاف قبل ميلاد عيسى[143]، وأنه عاش تسع مئة وثلاثين سنة[144]، فتكون وفاته في

سنة (3012) اثنتي عشرة وثلاثة آلاف قبل ميلاد عيسى؛ هذا ما تقبَّله المؤرِّخون المتَّبعون لضَبْط السنين. والمظنون عند المحقِّقين الناظرين في شواهد حضارة البَشَرية أن هذا الضَّبْط لا يُعتمد وأن وجود آدم متقادم في أزمنةٍ مُتَراميةٍ البُعْد هي أكثر بكثير مما حدَّده سفر التكوين»[145].

في هذا النَّصِّ نجد أن ابن عاشور ساق ما في التوراة وذكر أنه وافقه بعض المؤرِّخين، ثم ذكر أن المحقِّقين لا يعتمدون هذا الضَّبْط وأن آدم عليه السلام متقادم في أزمنة مترامية البُعْد هي أكثر بكثير مما حدَّدتْهُ التوراة.

والقارئ لهذا النَّصِّ يَلْمَسُ منه مَيْلَ ابن عاشور إلى عَدَمِ مُوافقةِ ما في سفر التكوين؛ فهو لم يَعْتمدْ ما في التوراة لعَدَمِ موافقته لما في شواهد حضارة البشرية.

وبهذا يظهر أن ابن عاشور يُخْضِعُ النَّصَّ التوراتي لمقاييس التاريخ وشواهده، لذا فإن الإسرائيلية يُشترط في قبولها عدم معارضتها لشواهد التاريخ.

النموذج السابع: قال ابن عاشور في قوله تعالى على لسان سيِّدنا زكريَّا عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجۡعَل لِّيٓ ءَايَةٗ﴾[146]: «أراد آيةً على وَقْت حصول ما بُشِّر به، وهل هو قريبٌ أو بعيدٌ؛ فالآيةُ هي العَلامة الدَّالَّة على ابتداء حَمْل زوجتِهِ وعن السُّدِّي والرَّبيع: آية تحقق كون الخطاب الوارد عليه وراداً من الله تعالى، وهو ما في إنجيل لوقا»[147]. وعندي في هذا نَظَرٌ؛ لأن الأنبياء لا يلتبسُ عليهم الخطاب الوارد عليهم من الله ويعلمونه بعِلْمٍ ضَرُوريٍّ»[148].

في هذا النَّصِّ فسَّر ابن عاشور الآيةَ بما بتوافَقُ مع سِيَاق القصَّة ولا يناقضُ ثوابتَ شَرْعِنا، ثم أورد ما في الإنجيل ولم يَقْبَلْهُ بل ردَّه؛ لكونه منافياً لثوابت شَرْعنا. فهذا النَّصُّ من الإنجيل هو مما كذَّبه شَرْعُنا، لذا فلا يجوز إيراده دون بيان بطلانه، وهذا ما فعله ابن عاشور رحمه الله.

النموذج الثامن: قال ابن عاشور: «ووَقَعَتْ في كتاب الخروج من التوراة في الإصحاح الثاني والثلاثين زلَّةٌ كُبْرَى؛ إذ زعموا أن هارون صَنَعَ العِجْلَ لهم لما قالوا له: اصنعْ لنا آلهة أمامَنا لأنَّا لا نَعْلَمُ ماذا أصاب موسى في الجبل فصَنَعَ لهم عِجْلاً من ذَهَبٍ»، ثم قال: «وأحْسِبُ أن هذا من آثار تلاشي التوراة الأصليَّة بعد الأسْرِ البابلي، وأن الذي أعاد

كَتَبَها لم يُحْسِنْ تَحْرِيرَ هذه القصَّة، ومما نقطع به أن هارون مَعْصومٌ من ذلك لأنه رسول»[149].

نلاحظ في هذا النَّصِّ أن ابن عاشور ردَّ ما في التوراة من أن سيِّدَنا هارون ﷺ هو الذي صَنَعَ العِجْل ليَعْبُدَهُ بنو إسرائيل، وسمَّى هذا الخبر زلَّةً كُبْرَى، وذلك لأن هذا الخبر يناقض ثوابتَ الشَّرْع القاضيةَ بعِصْمة الأنبياء من كَبَائر الذُّنوب.

فهذه الإسرائيلية هي من القسم الذي كذَّبه شَرْعنا فلا يجوز تَصْديقه ولا حكايته إلا لردِّه وبيان بُطْلانه، وهذا ما فَعَلَهُ ابن عاشور رحمه الله.

الخاتمة

1. إن من أسباب اختصار القرآن للقصة هو عِلْمُ المخاطَبين بتفاصيلها، من ذلك تَعْيين مُبْهَمات القرآن بالاعتماد على التوراة والإنجيل.

والذي أراه أن هذا العمل غير صحيح؛ فالتفاصيل المذكورة في التوراة والإنجيل مما لم يُذكر في شَرْعنا هو قسم من الإسرائيليات التي سَكَتَ عنها شَرْعُنا فتجوز روايتُها دون تَصْديق أو تَكْذيب.

2. ومن آثار النُّقطة السابقة عند ابن عاشور أنه أوَّل بعضَ ظواهر القرآن الكريمة ليجعلَها متوافقةً مع كُتُب بني إسرائيل، وقد يعتمد على نصوصها في ترتيب أحداث القَصَص القرآني. والذي أراه أن ذلك كلَّه من التفاصيل التي سَكَتَ عنها شَرْعنا فلا تُصدَّق ولا تُكذَّب وتجوز روايتها.
3. أورد ابن عاشور الكثيرَ من النُّصوص من التوراة والإنجيل ليبين موافقةَ القرآن لما عند أهل الكتاب، وذلك لإثبات تقصير أهل الكتاب في حقِّ كُتُبِهم فضلاً عن القرآن الكريم.
4. بيَّن ابن عاشور بإيراده للإسرائيليات فائدةَ الإسرائيليات في تَوْضيح القرآن وبيان معانيه، ولا أعني بالإسرائيليات هنا الصَّادقةَ منها فقط بل حتى الباطلة؛ فتُوجَدُ أحياناً فائدةٌ من إيراد الإسرائيليات التي ثَبَتَ بطلانها لتوضيح بعض معاني القرآن وإزالة الإشكال عنها.
5. أورد ابن عاشور الكثير من نصوص التوراة والإنجيل التي توقَّف فيها وذلك اعتماداً على إباحة النبي ﷺ للتَّحْديث عن أهل الكتاب فيما لم يَثْبُتْ كَذِبُهُ ولا صِدْقُهُ، ونلاحظ أنه ينقل

هذا النَّوْع من الإسرائيليات في كثيرٍ من الأحيان على أنها يمكن أن تكون أقوالاً ضمن الأقوال الواردة عن المفسِّرين في تفسير الآية.

6. قد تحتمل لغة الآية أكثرَ من احتمال، وأحدُ هذه الاحتمالات يوافق ما هو في كُتُب أهل الكتاب، ومع ذلك لا يرجِّح هذا الاحتمال، وهذا هو الموقف الصحيح. وألمس في هذا تناقضاً مع مَوْقف ابن عاشور من التفاصيل المذكورة في التوراة والإنجيل مما لم يُذْكَرْ في القرآن؛ إذ أنه قَبِلَ تفاصيلَ القصَّة من التوراة والإنجيل إذا كان أصلُ القصة مذكوراً في التوراة، كما سبق ذِكْرُه قبل قليل.
7. قد يورد ابن عاشور الإسرائيليات التي يتوقَّف فيها ليبرهن صحَّة ما كان مشهوراً عند المسلمين عن اليهود.
8. ذكر ابن عاشور الإسرائيليات التي يناقض ظاهرُها ظاهرَ القرآن، لكنُّه لا يردُّ الإسرائيلية بل يؤوِّلها لتتوافَقَ مع القرآن إذا أمكن تأويلُها. وعلى هذا فإن ابن عاشور لا يَرُدُّ الإسرائيليةَ إلا إذا كانت مُنَاقِضَةً للقرآن الكريم مُنَاقَضَةً ظاهرةً وصريحةً بحيث لا تَقْبلُ التَّأويل.
9. إن إيراد ابن عاشور للإسرائيليات الباطلة منها والصحيحة أثبت ضرورةَ اطِّلاع المفسِّر على عقائد أهل الكتاب وشرائعهم التي تتعلَّق ببيان آي القرآن الكريم وإزالة الإشكال عنها.
10. أورد ابن عاشور بعض الإسرائيليات الباطلة ليبين بُطْلان ما عند أهل الكتاب.

وختاماً أسأل الله سبحانه أن يجعلَني مُوَفَّقاً في بَحْثي هذا وأن يجعلَهُ خالصاً لوَجْهِهِ الكريم، وأن يتقبَّلَهُ؛ إنه سميعٌ مُجِيبٌ.

والحمد لله أولاً وآخراً...

هوامش البحث

[1] الإسرائيليات والموضوعات في التفسير والحديث للدكتور الذهبي: 13.
[2] المصدر نفسه: 14/13.
[3] ينظر: الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير للدكتور محمد بن محمد أبو شهبة: 4.
[4] التفسير والمفسرون للدكتور محمد حسين الذهبي 121/1.
[5] الإسرائيليات في التفسير والحديث للذهبي: 22.
[6] المصدر نفسه.
[7] رواه أحمد في المسند 159/2 و202/2 و214/2، والبخاري في صحيحة 1273/3 برقم 3274، والترمذي في الجامع الكبير 40/5 برقم (2669)، ابن حبان في صحيحه 149/14 برقم (6256).
[8] فتح الباري شرح صحيح البخاري 498/6-499.
[9] الإسرائيليات في التفسير والحديث: 23.
[10] رواه البخاري في صحيحه 953/2 برقم (2539).
[11] سبق تخريجه قبل قليل، وبيان أنه حديث صحيح.
[12] رواه ابن أبي شيبة في المصنف 62/9، وأحمد في المسند 474/2 و502، وأبو داود في سننه 322/3 برقم (3662). وذكر الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه على الحديث من مسند أحمد أنه حديث صحيح. (مسند أحمد بتحقيق الشيخ شعيب الأرناؤوط 125/16).
[13] رواه البخاري في الصحيح 1630/4، برقم (4251)، و2679/6 برقم (6928) و2742/6 بر قم (7103).
[14] رواه عبد الرزاق الصنعاني في المصنف 111/6 برقم (10160)، والإمام أحمد 136/4، وأبو داود في السنن 318/3 برقم 3644، وابن حبان في صحيحه 151/14 برقم 6257، والبيهقي في السنن الكبرى 10/2 برقم (2071)، والطبراني في المعجم الكبير 349/22-351 برقم (874) و(875) و(876) و(877) و(878) و(879). وقال فيه الشيخ شعيب الأرناؤوط: «إسناده حسن» (المسند بتحقيق الشيخ شعيب 460/28/ 462).

(15) ينظر: مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى له 366/13، وتفسير القرآن العظيم 10/1، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي 391/2، والتفسير والمفسرون 130/1.

(16) مقدمة في أصول التفسير 367/13. وينظر: تفسير القرآن العظيم 10/1.

(17) هذا قول ابن حبان، ينظر: صحيح ابن حبان 149/14– 150.

(18) فتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر 498/6– 499.

(19) رواه أحمد في مسنده 387/3.

(20) ضعفه الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه على المسند 349/23.

(21) التحرير والتنوير، لابن عاشور 403/1.

(22) سفر التكوين 1: 24–26.

(23) رواه أحمد في المسند 327/2، ومسلم في صحيحه 2149/4 برقم (2789).

(24) التحرير والتنوير 384/1.

(25) سفر التكوين 1: 6– 10.

(26) التحرير والتنوير 499/1.

(27) ينظر: سفر التثنية 34: 6.

(28) البقرة: 55.

(29) الكشاف 271/1.

(30) هذا النص نقله ابن عاشور بتصرف شديد، ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 115/1.

(31) من ذلك ما جاء في سفر التثنية 5: 22 «هذه الكلمات كلم الله بها الرب كل جماعتكم في الجبل من وسط النار والسحاب والضباب..».

(32) التحرير والتنوير 508/1.

(33) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري 691/1، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم 111/1 – 112.

(34) روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني للآلوسي 262/1.

(35) التحرير والتنوير 508/1.

(36) البقرة: 57.

(37) ينظر: سفر الخروج: الإصحاحات 16 – 33، وسفر العدد: الإصحاح 9.

(38) كذا قال، والذي وجدته في النسخة التي بين يدي من التوراة: في اليوم الخامس عشر، سفر الخروج 1: 16.

(39) التحرير والتنوير 509/1.

(40) لابد لي هنا من أن أشير إلى أن سؤالهم رؤية الله جهرة ذُكر قبل تظليل الغمام ونزول المن والسلوى في القرآن الكريم. إلا أن المعروف من منهج القرآن في القصص أنه لا يلتزم بذكر الأحداث مرتبة.

(41) البقرة: 59.

(42) التحرير والتنوير 512/1–513، والنص الذي نقل منه في التوراة هو في سفر الخروج 16/ 14.

(43) التحرير والتنوير 513/1– 514.

(44) التحرير والتنوير 513/1 (الهامش).

(45) تفسير القرآن العظيم لابن كثير 419/1.

(46) المصدر نفسه 422/1.

(47) رواه البخاري في الصحيح 1248/3 (3222)، ومسلم في الصحيح 2312/4 (3015).

(48) البقرة: 61.

(49) ينظر: سفر العدد: الإصحاح 11.

(50) التفسير من كلام ابن عاشور، وليس من التوراة.

(51) التحرير والتنوير 521/1 – 522.

(52) البقرة: 60.

(53) التحرير والتنوير 518/1.

(54) البقرة: 61.

(55) ينظر: سفر العدد 11: 5.

(56) التحرير والتنوير 522/1 – 523.

(57) البقرة: 60.

(58) القصة مذكورة في التوراة في سفر الخروج 17: 1 فما بعدها.

(59) التحرير والتنوير 517/1.

(60) وقد صرح ابن عاشور بهذا في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ﴾[البقرة: 58] إذ يقول: ولعلم المخاطبين بما عنته الآية اختُصر فيها الكلام.... [التحرير والتنوير 512/1].

(61) البقرة: 63.

(62) سفر الخروج 19: 16 و18، وسفر التثنية 4: 11، وقد ذكر ابن عاشور أن وصف ذلك في الفصل الخامس من سفر التثنية، ولم أقف عليه هناك بل وقفت عليه في الإصحاح (الفصل) الرابع، فلعله سبق قلم من ابن عاشور.

(63) الأعراف: 171.

(64) التحرير والتنوير 541/1.

(65) جامع البيان 51/2.

(66) ينظر: المصدر نفسه 48/2 – 49، والتفسير الكبير للرازي 115/3، والجامع لأحكام القرآن 163/2 – 164، والبحر المحيط في التفسير لأبي حيان 406/1.

(67) الأعراف: 171.

(68) مجاز القرآن لأبي عبيدة 232/1، وينظر: تذكرة الأريب في تفسير الغريب لابن الجوزي 192/1.

(69) الكشاف 529/2.

(70) التأويل: هو صرف اللفظ عن ظاهره لمعنى يحتمله لدليل يقتضي ذلك، ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي 437/3، ومعجم أصول الفقه للأستاذ خالد رمضان حسن، 77.

(71) كذا قال، والذي وجدته في العهد القديم في الإصحاح الثاني والعشرين الفقرة الثامنة فما بعدها.

(72) التحرير والتنوير 578/1.

(73) البقرة: 79.

[74] ينظر: الكشاف 251/2، والتفسير الكبير للرازي: 35/16، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: 349/2.

[75] ينظر: جامع البيان 409/11.

[76] التحرير والتنوير 684/1.

[77] المائدة: 18.

[78] التحرير والتنوير 155/6- 156.

[79] هذا الحديث أخرجه أبو يعلى في مسنده 106/6 برقم (3370) و194/6 برقم (3478) من حديث أنس بن مالك، به مرفوعاً. وقال فيه الهيثمي: وفيه يوسف بن عطية الصَّفَّار وهو متروك، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي 349/8 حديث رقم 13706.

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير 86/10 (10033) من حديث عبدالله بن مسعود، به مرفوعاً. وقال فيه الهيثمي: وفيه عمير وهو أبو هارون القرشي متروك، مجمع الزوائد 349/8 حديث رقم 13707.

[80] البقرة: 159.

[81] ينظر: سفر الخروج 24: 3 وما بعدها.

[82] التحرير والتنوير 68/2.

[83] ذكر المفسرون أنها نزلت في أهل الكتاب، ينظر: جامع البيان 52/2 - 53.

[84] آل عمران: 187.

[85] البقرة: 178.

[86] ينظر: صحيح البخاري 1636/4/ 4228.

[87] كذا قال والنص الذي ذكره وقفت عليه في سفر الخروج- الإصحاح 21: 12-13.

[88] التحرير والتنوير 143/2.

[89] التحرير والتنوير 35/3.

[90] المصدر نفسه.

[91] ينظر: سفر حزقيال 37: 1 - 11.

[92] التحرير والتنوير 235/3.

(93) ينظر: إنجيل لوقا 1: 36.

(94) رواه البخاري في الصحيح 1263/3 برقم 3247.

(95) ينظر: جامع البيان 349/5 و352.

(96) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير 52/3.

(97) ينظر: تفسير عبد الرزاق الصنعاني 121/1، وجامع البيان 350/5.

(98) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر 468/6.

(99) آل عمران: 82.

(100) التحرير والتنوير 298/3.

(101) ينظر: سفر التثنية: الإصحاح 18: 9- 12، وقد نقل ابن عاشور هذا النص بتصرف يسير.

(102) التحرير والتنوير 632/1.

(103) ينظر: صحيح البخاري 2081/5 برقم (5152).

(104) التحرير والتنوير 631/1 - 632.

(105) التحرير والتنوير 432/1. والنص الذي يشير إليه ابن عاشور في التوراة هو في سفر التكوين 2: 16 - 17.

(106) ينظر: سفر الخروج 16: 14.

(107) التحرير والتنوير 509/1.

(108) البقرة: 60.

(109) ينظر: سفر الخروج 17: 1 وما بعدها.

(110) التحرير والتنوير 518/1.

(111) ينظر: الكشاف للزمخشري 274/1.

(112) ينظر: جامع البيان 6/2 - 8، وزاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي 87/1.

(113) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية الأندلسي 152/1.

(114) ينظر: جامع البيان 6/1.

(115) التحرير والتنوير 701/1. وينظر: سفر التكوين 11: 10 - 27.

[116] التحرير والتنوير 701/1. وينظر: سفر التكوين 17: 5.

[117] التحرير والتنوير 364/2. وينظر: سفر اللاويين 15: 19 – 24.

[118] رواه أحمد في مسنده 132/3 برقم (12376)، ومسلم في صحيحه 246/1 برقم (302).

[119] آل عمران: 39.

[120] ينظر: إنجيل لوقا 1: 11 – 13.

[121] التحرير والتنوير 239/3.

[122] ليس في التوراة: «فعلم أنه ربه...»، وإنما الذي فيها: «وصارعه إنسان» [سفر التكوين 32: 24]، فلعل هذه العبارة استنتاج لمفسري التوراة لأن يعقوب طلب منه أن يباركه.

[123] التحرير والتنوير 450/1 – 451.

[124] لاحظ هنا أنه نسب القول إلى اليهود.

[125] سفر التكوين 3: 22.

[126] سفر التكوين 6: 5 – 7.

[127] ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي 348/1.

[128] التحرير والتنوير 571/1.

[129] البقرة: 76.

[130] التحرير والتنوير 571/1.

[131] البقرة: 102.

[132] التحرير والتنوير 630/1. وينظر: سفر الملوك الأول– الإصحاح 11: 1 –11، ويلاحظ في هذه الفقرات انتقاص شديد لسيدنا سليمان عليه السلام مثل قولهم: «ولم يكن قلبه كاملاً مع الرب إلهه كقلب داود أبيه» و«وعمل سليمان الشر في عيني الرب ولم يتبع الرب تماماً كداود أبيه» و«فقال الرب لسليمان: من أجل أن ذلك عندك ولم تحفظ عهدي وفرائضي التي أوصيتك بها فإني أمزق المملكة عنك تمزيقاً وأعطيها لعبدك». فلعنة الله على من وضع هذا ونسبه إلى الرب سبحانه.

[133] البقرة: 102.

[134] التحرير والتنوير 642/1.

(135) أنوار التنزيل وأسرار التأويل 372/1.

(136) ينظر: المسند للإمام أحمد بن حنبل 134/2 (6178).

(137) التحرير والتنوير 642/1.

(138) ينظر: تفسير القرآن العظيم 523/1 – 525، والإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير والحديث لمحمد بن محمد أبو شهبة: 159 – 166.

(139) روى القصة عن كعب الأحبار عبد الرزاق الصنعاني في تفسيره 53/1.

(140) هو طالوت.

(141) التحرير والتنوير 492/2.

(142) التحرير والتنوير 49/12– 495. وينظر: سفر صموئيل 6: 7– 15.

(143) ينظر: سفر التكوين 5: 4 وما بعدها.

(144) ينظر: سفر التكوين 5: 3.

(145) التحرير والتنوير 230/3.

(146) سورة عمران: 41.

(147) ينظر: إنجيل لوقا 1: 18 – 20.

(148) التحرير والتنوير 242/3.

(149) التحرير والتنوير 281/16.

المصادر

أولاً: الكتب المقدسة:

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس (العهد القديم، والعهد الجديد).

ثانياً: الكتب:

1. الإتقان في علوم القرآن: للسيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر) (ت911هـ)، دار الندوة الجديدة، بيروت.
2. الإسرائيليات والموضوعات في التفسير والحديث: للدكتور محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة.
3. الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير: للدكتور محمد بن محمد أبو شهبة، مكتبة السنة، القاهرة.
4. أنوار التنزيل وأسرار التأويل: للبيضاوي (ناصر الدين عبدالله بن عمر) (ت791هـ)، دار الفكر، بيروت.
5. البحر المحيط في أصول الفقه: للزركشي (بدر الدين محمد بن بهادر) (ت794هـ)، تحقيق: الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفوة، الغردقة، ط2، 1992م.
6. البحر المحيط في التفسير: لأبي حيان (محمد بن يوسف الأندلسي) (ت 754هـ)، دار الفكر، بيروت، 1992م.
7. التحرير والتنوير: للعلامة محمد الطاهر بن عاشور، منشورات دار الكتب الشرقية.
8. تذكرة الأريب في تفسير الغريب: لابن الجوزي (أبي الفرج عبد الرحمن بن علي) (ت597هـ)، تحقيق: د.علي حسين البواب، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1986م.
9. التفسير: لعبدالرزاق الصنعاني، تحقيق: د.محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
10. تفسير القرآن العظيم: لابن أبي حاتم (عبد الرحمن بن محمد الرازي) (ت327هـ)، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة الباز، مكة المكرمة، ط1، 1997م.
11. تفسير القرآن العظيم: للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت774هـ)، تحقيق جماعة، مؤسسة قرطبة، مصر، ط1، 2000م.
12. التفسير الكبير: للرازي (فخر الدين محمد بن عمر) (ت606هـ)، دار الفكر، بيروت، ط3، 1985م.
13. التفسير والمفسرون: للدكتور محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 2000م.

14. جامع البيان عن تأويل آي القرآن: للطبري (أبي جعفر محمد بن جرير) (ت310هـ)، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2001م.
15. الجامع الكبير: للترمذي (محمد بن عيسى) (ت 279هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
16. الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي (محمد بن أحمد بن أبي بكر) (ت671هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006م.
17. روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني: لأبي الفضل محمود شكري الآلوسي (ت1270هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1985م.
18. زاد المسير في علم التفسير: لابن الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1404هـ.
19. السنن: لأبي داود (سليمان بن الأشعث) (ت 275 هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.
20. السنن الكبرى: للبيهقي (أحمد بن الحسين) (ت458هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1994 هـ.
21. الصحيح: للبخاري (محمد بن إسماعيل) (ت256هـ)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير , اليمامة، بيروت، ط3، 1987م.
22. الصحيح بترتيب ابن بلبان (الإحسان): لابن حبان (محمد بن حبان البستي) (ت354هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993م.
23. الصحيح: للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري (261 هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
24. فتح الباري شرح صحيح البخاري: لابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني) (ت852هـ)، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.
25. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: للزمخشري (جار الله محمود بن عمر) (ت 538هـ)، تحقيق عادل أحمد وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998م.

26. مجاز القرآن: لأبي عبيدة (معمر بن المثنى) (ت210هـ)، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1970م.

27. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: للهيثمي (نور الدين علي بن أبي بكر) (ت807هـ)، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار الفكر، بيروت، 1994م.

28. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لابن عطية (عبدالحق بن عطية الغرناطي) (ت541هـ)، تحقيق: أحمد صادق الملاح، مطبعة الأهرام التجارية، القاهرة، 1974م.

29. المسند: للإمام أحمد بن حبنل (ت241هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر.

30. المسند: للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1995م.

31. المسند: لأبي يعلى (أحمد بن المثنى الموصلي) (ت307هـ)، تحقيق: حسين أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، 1984م.

32. المصنف: لابن أبي شيبة (عبدالله بن محمد) (ت 235هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409 هـ.

33. المصنف: عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت211هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن ألأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403 هـ.

34. معجم أصول الفقه: للأستاذ خالد رمضان حسن، الروضة للنشر والتوزيع، ط1، 1998م.

35. المعجم الكبير: للطبراني (سليمان بن أيوب) (ت360 هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة الزهراء، الموصل، ط2، 1983م.

36. مقدمة في أصول التفسير: لابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم) (ت728هـ)، مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى له جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية، مصر.

من قال فيه البخاري «فيه نظر»
وأقوال أئمة الجرح والتعديل
دراسة تطبيقية في كتابه (التاريخ الكبير)

د. عبد القادر مصطفى المحمدي

كلية أصول الدين/ قسم الحديث

المقدمة

الحمد لله الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى، والصلاة والسلام على خير الورى وأهل بيته وصحبه، ومن لإثرهم اقتفى، وبعد.

فإن علم الجرح والتعديل يعد رأساً من رؤوس هذا العلم المبارك- علم الحديث- الذي شرفنا الله تعالى به، وجعلنا خداماً له.

ومن المعلوم أن هذا الفن يبحث في أسماء الرواة وبلدانهم، وحديثهم...، الخ فهو غاية في الدقة، ومن تكلم فيه كثر، وقليل منهم من أجاد وبرع، بل بعضهم قد يجرح وهو مجروح، أو يعدِّل وهو ليس كذلك- وهم قلة-، ومنهم من حاز الفضلين، ونال الحسنيين في هذا العلم، فهو أسمى من أن يذكر بجرح أو تعديل، ولا يجرئ كبير أحد أن يتكلم في تعديله ناهيك عن تجريحه، فإليه المنتهى في ذلك، وقوله الفصل إذا اختلفت الرجال.

وهؤلاء مصابيح الهدى في هذا العلم المبارك، كـ عبد الرحمن بن مهدي، وشعبة والسفيانيين، وابن المديني وابن معين، وأبي حاتم وأبي زرعة الرازيين، وأحمد والبخاري ومسلم.. وغيرهم رحمهم الله جميعا.

فهؤلاء الأئمة وغيرهم عرفوا الرجال، وعرفوا أحاديثهم، وما أصاب به ذاك الراوي وما أخطأ فيه، ومن يشتغل بهذا العلم العظيم يعرف قدرهم ومنزلتهم.

وقد استعمل هؤلاء الأئمة في تقييم الرجال ونقدهم مصطلحات كانت متداولة، أو متيسر على طلبة العلم آنذاك معرفتها، ولمّا كانت هذه المصطلحات- يعني أن يصطلح عليها أهل بلد أو صنعة ولم يصرحوا دائماً بمقصودهم من هاتيك المصطلحات شقَّ فهم بعضها على من جاء بعدهم، فذهبوا يستقرئونها من خلال صنيعهم، وهذا الاستقراء مرة يجيء دقيقاً إلى حد كبير بحيث يقارب أو يكاد من مراد الإمام الناقد، وأخرى ينأى بعيداً، بحسب عدد الأمثلة، أو مقدرة المستقرئ وحفظه.

لذا: نجد الخلاف قائماً بين بعض الأئمة من المتأخرين في المقصود من المصطلح كذا أو كذا.

وقد بذل الأئمة المتأخرون جهداً كبيراً في هذه المصطلحات كيما ييسرون فهمها على الناس، فلا ينكر جهد الحافظ ابن الصلاح أو الخطيب البغدادي، أو الحافظ الذهبي أو

العراقـي أو ابـن حجـر العسـقلاني، أو غيـرهم مـن أئمـة المصـطلح إلا جاحـد أعمـى البصـر والبصيرة.

ومثلما اتفقوا على كثير من هذه المصطلحات اختلفوا في بعض، وهذا أمر طبيعي، إذ وقع الخلاف في بعض تلك المصطلحات بناءً على قرائن توصل بها إمام ما إلى نتيجة خالفت ما توصل إليه أمام آخر... وهكذا.

ومـن هـذه المصـطلحات فـي الجـرح، قـول الإمـام البخـاري رحمـه الله تعـالى «فيـه نظر»، إذا وقـع الخـلاف فـي مراده منهـا، فحاولنـا فـي هـذه العجالـة أن نناقش الأقوال، وأن نستقرئ الرجال الذين قال فيهم ذلك في كتابه العظيم (التاريخ الكبير)، مقارنين قوله بأقوال أئمة الجرح والتعديل من المتقدمين والمتأخرين، ولم نعرف بالإمام البخاري كعادة الباحثين أو بكتابهِ التاريخ، وذلك لسببين هما:

أولاً: لأن المقصد من البحث بيان مراد البخاري من قوله «فيه نظر»، ونحن على عجالة من أمرنا، وبحثنا هذا لأهل التخصص الدقيق، الذين لهم عناية بالكتاب والكاتب.

ثانياً: ترجمة الإمام البخاري وكتابه مشهورة ومتداولة بين طلبة الحديث فلا داع للنقل منها، ولا أرى جديداً في التكرار[1].

وقد اقتصرت في البحث على قوله في الراوي «فيه نظر، أو فيه بعض النظر» أما مـا يتعلـق بحـديث الرجـل أو بإسـناد الحـديث كـأن يقـول «حديثـه فيـه نظـر» أو «إسـناده فيـه نظر»، فإني لم أتعرض لها لأنها تحتاج إلى بحث مستقل بها.

الفصل الأول
مراد الإمام البخاري من قوله: «فيه نظر»

اختلف أهل الصنعة في مراد الإمام البخاري من قوله في الراوي: «فيه نظر»، بين المتقدمين والمتأخرين على أقوال سنذكرها ثم نناقشها في المباحث الآتية:

المبحث الأول: أنها مرتبة في الجرح الشديد

يعد الإمـام الـذهبي (ت748هـ)- علـى حد علمـي- أول من جعـل هذه العبـارة فـي هذه المرتبة، إذ يقول في الموقظة: «وكذا عادته- يعني البخاري- إذا قال (فيه نظر) بمعنى

أنه متهم، أو ليس بثقة، فهو عنده أسوأ حالاً من الضعيف»[2]. وقال الذهبي في الميزان: «قال البخاري فيه نظر ولا يقول هذا إلا فيمن يتهمه غالباً»[3].

أما ابن كثير (ت774هـ) فيقول: «من ذلك أن البخاري إذا قال في الرجل: (سكتوا عنه أو فيه نظر) فإنه يكون في أدنى المنازل وأردئها عنده، ولكنه لطيف العبارة في التجريح»[4].

وقال العراقي (806هـ) في شرح الألفية: «فلان فيه نظر وفلان سكتوا عنه يقولهما البخاري فيمن تركوا حديثه»[5].

وقال السيوطي (911هـ) في تدريب الراوي: «تنبيهات الأول البخاري يطلق فيه نظر وسكتوا عنه فيمن تركوا حديثه، ويطلق منكر الحديث على من لا تحل الرواية»[6].

وجعل الذهبي هذا اللفظ في مقدمة الميزان مع المتروك، فقال: «ثم متروك، وليس بثقة، وسكتوا عنه، وذاهب الحديث، وفيه نظر، وهاك، وساقط»[7]. لكنه لم يعزه للبخاري بل عمم الحكم.

ويتابع العراقي الذهبي في مراتبه، ويزيد عليها بعض الألفاظ، فقد جعل المرتبة الأولى من مراتب الجرح: «فلان كذاب، أو وضاع، أو دجال... والمرتبة الثانية: فلان متهم بالكذب، أو الوضع، وساقط ومتروك، وفيه نظر وسكتوا عنه وهاتان العبارتان يقولهما البخاري فيمن تركوا حديثه. والمرتبة الثالثة: ضعيف جداً، أو رد حديثه، أو واهٍ بمرة»[8].

أما السخاوي (902هـ) فجعل مراتب الجرح ستاً أولها صيغة المبالغة نحو: «أكذب الناس، والثانية: كذاب أو يضع الحديث، والثالثة متهم بالوضع وساقط وهالك، وقال: فيه نظر أو سكتوا عنه... وكثيراً ما يعبر البخاري بهاتين العبارتين الأخيرتين فيمن تركوا حديثه... لأنه لورعه قل أن يقول: كذاب أو وضّاع، نعم ربما يقول: كذبه فلان، ورماه فلان بالكذب، فعلى هذا فإدخالهما في هذه المرتبة بالنسبة إلى البخاري خاصة، مع تجوز فيه أيضاً وإلا فموضعهما منه التي قبلها- يعني المرتبة التي من ألفاظها: كذاب، أو يضع الحديث ونحوه»[9]. وهكذا نجدهم نصوا على اختصاص البخاري بالجرح الشديد بهذا اللفظ.

وقال الشيخ المعلمي (ت1380هـ) في التنكيل: «وكلمة فيه نظر معدودة من أشد الجرح في اصطلاح البخاري[10].

وقال اللكنوي (ت1304هـ) في الرفع والتكميل في الجرح والتعديل قول البخاري في حق أحد من الرواة (فيه نظر): «يدل على أنه متهم عنده ولا كذلك عند غيره»[11].

وقال التهانوي (ت1394هـ): «البخاري يطلق فيه نظر وسكتوا عنه فيمن تركوا حديثه»[12].

وهكذا نجد جملة من العلماء ممن عرف بالاستقراء والتقصي ذهب إلى ترجيح القول أن البخاري يطلق هذه العبارة ويريد بها الجرح الشديد.

المبحث الثاني: من عدها جرحاً خفيفاً

استدل بعض من ذهب إلى هذا القول بما جاء عن الإمام الترمذي بعد أن نقل كلام البخاري في حكيم بن جبير: «لنا فيه نظر»، فأعقبه الترمذي بقوله: «ولم يعزم فيه على شيء»[13].

وكذا قال الإمام ابن عدي صاحب الكامل، فمن ذلك أنه نقل عن البخاري أنه قال عن بكير من مسمار: «في حديثه بعض النظر» فأعقبه ابن عدي بقوله: «لم أجد في رواياته حديثاً منكراً، وأرجو أنه لا بأس به، والذي قاله البخاري هو كما قال، روى عنه أبو بكر الحنفي أحاديث لا أعرف فيها شيئاً منكراً، وعندي أنه مستقيم الحديث»[14].

وقال في موضع آخر في ترجمة ثعلبة بن يزيد الحماني أن البخاري قال عنه: «سمع علياً، روى عنه حبيب بن أبي ثابت، فيه نظر، لا يتابع في حديثه». فقال ابن عدي بعد إخراجه حديثاً له: «ولثعلبة عن علي غير هذا، ولم أر له حديثاً منكراً في مقدار ما يرويه، وأما سماعه من علي ففيه نظر، كما قال البخاري». فها هو ابن عدي يفسر قول البخاري: «فيه نظر» بأنه ينفي وينكر سماع ثعلبة من علي ﷺ.

وذهب الحافظ ابن حجر إلى أبعد من ذلك في كتابه «بذل الماعون» عند ترجمة أبي بلج الفزاري الذي قال فيه البخاري: فيه نظر: «وهذه عبارته فيمن يكون وسطاً»[15].

المبحث الثالث: مناقشة الآراء والترجيح

نقل الإمام الذهبي عن الإمام البخاري كلاماً يتعلق بتفسيره لقوله: «فيه نظر»- كما مر- وقد نقلها المزي بلفظ آخر ينبغي الوقوف طويلاً عنده، إذ قال المزي في تهذيب الكمال- ترجمة عبد الكريم بن أبي المخارق-: «قال الحافظ أبو محمد عبد الله بن أحمد بن سعيد بن يربوع الأشبيلي: بين مسلم جرحه في صدر كتابه. «وأما البخاري فلم ينبه من أمره على شيء، فدل أنه عنده على الاحتمال، لأنه قد قال في التاريخ: كل من لم أبين فيه جرحه فهو على الاحتمال، وإذا قلت: فيه نظر، فلا يحتمل»[16].

قلت: لم أقف على هذه العبارة في تاريخي البخاري الكبير والصغير، ولو كانت في واحد منهما في نسخ الكتابين في عصر المزي، لكان المزي من أولى الناس اطلاعاً عليها فيهما، ولما افتقر في نقله لها إلى هذا الحافظ الأندلسي. ولكن الدقة والأمانة العالية التي عرف بها الذهبي تجعلنا نسلم لنقله، ويؤيد هذا أن الاستقراء لحال الرواة يبين دقة النتيجة التي ذكرها الذهبي رحمه الله تعالى.

وقال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة: «وقد انتقد أستاذنا العلامة المحقق النبيل الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي كلام الحافظ الذهبي المذكور في أول هذا الإيقاظ وكلام الحافظ العراقي المذكور في آخره: فلان فيه نظر يقوله البخاري فيمن تركوا حديثه- يقول الشيخ عبد الفتاح- فكتب إليَّ سلَّمه الله من الهند يقول: ولا ينقضي عجبي حين أقرأ كلام العراقي هذا وكلام الذهبي أن البخاري لا يقول: فيه نظر، أو يدخلونه في الصحيح وإليك أمثلة...- وساق الأعظمي أمثلة، منها:-

1- تمام بن نجيح قال فيه البخاري: «فيه نظر». ووثقه ابن معين وقال البزار في موضع: هو صالح الحديث وروى له البخاري نفسه أثراً موقوفاً معلقاً في رفع عمر بن عبد العزيز يديه حين يركع، أعني فلم يتركه البخاري نفسه ولم يتركه أبو داود ولا الترمذي.

2- ثعلبة بن نجيح الحماني قال فيه البخاري: «في حديثه نظر، لا يتابع في حديثه». وقال النسائي: ثقة، وقال ابن عدي: لم أر له حديثاً منكراً في مقدار ما يرويه وقال الحافظ ابن حجر: صدوق شيعي.

3- عبد الرحمن بن سلمان الرعيني، قال البخاري: «فيه نظر» وقد وثقه ابن يونس وقال أبو حاتم: ما رأيت من حديثه منكراً، وهو صالح الحديث وله عند مسلم في مبيت ابن

عباس عند ميمونة، وقال النسائي: ليس به بأس، وأدخله البخاري في الضعفاء فقال أبو حاتم يحول من هناك.

قال الأعظمي:

والصواب عندي: أن ما قاله العراقي ليس بمطرد ولا صحيح على إطلاقه بل كثيراً ما يقوله البخاري ولا يوافقه عليه الجهابذة، وكثيراً ما يقوله ويريد به إسناداً خاصاً كما قال في التاريخ الكبير 3/ 1/ 103 في ترجمة (عبد الله بن محمد بن عبد الله بن زيد) رائي الأذان: (فيه نظر) لأنه لم يذكر سماع بعضهم من بعض.

وكما في ترجمته من تهذيب التهذيب 6/ 160 وكثيراً ما يقوله ولا يعني الراوي بل حديث الراوي فعليك بالتثبت والتأني»[17].

قلت:- الباحث- أما قول الأعظمي فمردود من عدة جهات: الأولى: أن عدداً من الذين أوردهم قد ضعفهم غير البخاري فيكون مما اختلف فيه أهل العلم وهذا حاصل في كلام العلماء فكم من راوٍ ضعفه عالم وقواه عالم آخر كما يعلم من كتب الرجال.

الثانية: أن بعض الأمثلة التي أوردها قال فيها البخاري: «في حديثه نظر»، وهذا يختلف عن قوله فيه نظر كما ذكره عدد من أهل العلم.

الثالثة: إن سلم له مثال أو مثالين فقد يقال إن البخاري يستخدم هذا أحياناً قليلة في الجرح الخفيف وهذا ما يدل على كلام الذهبي رحمه الله حيث قال: قال البخاري: «فيه نظر»: «ولا يقول هذا إلا فيمن يتهمه غالباً»، فدل على أنه قد يذكرها أحياناً لغير الضعف الشديد.

وخلص الدكتور الشريف العوني إلى القول: «لم يزل- يريد فيه نظر- غير دال وحده على الضعف الشديد، لأن من رأى أنها تدل على الضعف الشديد إنما اعتمد على ما نقل عن البخاري، غافلاً عن أدلة وإشكالات تنقض وتعترض النتيجة التي توصل إليها، وغير منتبه إلى أن عبارة البخاري وهي دليله الوحيد لا تدل أصلاً على المعنى الذي فهمه منها.

ولم يزل عند حول هذه المسألة من الوقفات التي أسد بها ثغراتها، وأزيل عنها شبهاتها، وأفسر مقصود البخاري بقوله: «فيه نظر»: على اختلاف دلالاتها من خلال واقع استخدامها، وما هي مرتبة هذه اللفظة على التعيين؟ وغير ذلك مما هو من لوازم الدراسة

العلمية المنضبطة، التي لا تستجيز العجلة، بل لا تطمئن إلى النتيجة إلا بعد سد الثغرات والإجابة عن كل اعتراض محتمل بجواب صحيح، لأن بقاء ثغرة واحدة أو قيام إشكال واحد قد يكون في حقيقته ناقضاً صحيحاً وارداً وجيهاً عمّا كنت قد تبنيته، فلابد من دراسة ذلك كله بصدق وأمانة»[18].

ومن خلال تراجم الرجال الذين قال فيهم البخاري «فيه نظر»: نجدهم ضعفاء جداً في الغالب، متكلم فيهم بجرح صريح، منع من قبول روايته، إذ يجد الباحث أن أغلب من وصفهم البخاري بـ«فيه نظر» أن أئمة الجرح والتعديل قد جرحوهم شديداً، وحتى الأئمة الذين نسب إليهم القول أنهم فسروا تلك العبارة بالجرح الخفيف كابن عدي– مثلاً– جرحوهم بشدة، وعلى سبيل المثال:

جاء في ترجمة: عبد الحكيم بن منصور الخزاعي الواسطي: قال البخاري: «كذبه بعضهم فيه نظر»، وضعفه ابن معين، وقال مرة: كذبه وتركه، وقال أبو حاتم: لا يكتب حديثه، وضعفه أبو داود وابن سعد، وتركه النسائي والدارقطني وابن حجر، وقال ابن عدي: له أحاديث لا يتابع عليها، وقال ابن حبان: كان شيخاً مغفلاً يحدث بما لا يعلم لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد، وقال الحاكم: ذاهب الحديث، وقال الذهبي: تركوه.

وجاء في ترجمة: حسين بن حسن الفرازي الأشقر: قال البخاري: «فيه نظر». وقال مرة: عنده مناكير، ومرة: مقارب الحديث، وقال يحيى بن معين: لا بأس به، وأورده ابن حبان في الثقات، وقال أحمد بن حنبل: ليس بأهل أن يحدث عنه، وقال أبو زرعة: هو شيخ منكر الحديث، وقال أبو حاتم: ليس بقوي في الحديث، ومثله قال النسائي والدارقطني، وقال الجوزجاني: كان غالياً من الشتامين للخيرة، وأورده ابن حبان في الثقات، وقال ابن عدي بعد أن استنكر له أحاديث: والبلاء فيها من الأشقر، ثم قال: في حديثه بعض ما فيه، وقال العقيلي بعد أن ذكر له حديثاً: لا يعرف إلا به ولا يتابع عليه.

فمذهب الحافظ الذهبي ومن تبعه أدق والله أعلم. وسيأتي بيان ذلك في الفصل التطبيقي، إن شاء الله تعالى.

الفصل الثاني
الدراسة التطبيقية في التاريخ الكبير

فيما يلي ترتيبا للرواة الذين قال فيهم لبخاري: «فيه نظر» من كتابه التأريخ الكبير، ثم ذكرت بعده بعض أقوال أئمة الجرح والتعديل من المتقدمين والمتأخرين، مرتبا على حروف المعجم وهم:

1. إبراهيم بن علي الرافعي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن معين: ليس به بأس، وقال أبو حاتم: شيخ، وقال ابن عدي: وسط، وقال ابن حبّان: كان يخطئ حتى خرج عن حدّ الاحتجاج به إذا انفرد، وضعفه الدارقطني وابن حجر. قلت: ليس له في التسعة سوى حديث واحد تفرّد به ابن ماجة[19].
2. إبراهيم بن محمّد بن عبدالعزيز بن عمر بن عبدالرحمن بن عوف: قال البخاري: «فيه نظر». وقال مرة: منكر الحديث، ومرة: سكتوا عنه، وضعفه الدارقطني، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه مناكير ولا يشبه حديثه أهل الصدق، وقال ابن حبان: تفرد بأشياء لا تعرف حتى خرج عن حدّ الاحتجاج به مع قلة تيقظ في الحفظ والإتقان. قلت: ليس له في التسعة شيء[20].
3. إسحاق بن إبراهيم بن نسطاس: قال البخاري: «فيه نظر»، وقال أبو حاتم: شيخ ليس بالقوي، وقال ابن الجارود: منكر الحديث، وقال ابن حبان: كان يخطئ لا يجوز الاحتجاج بخبره إذا انفرد، وقال ابن عدي: ليس له كبير رواية، وضعفه النسائي، وقال الذهبي: واهٍ. قلت: وليس له في التسعة شيء[21].
4. إسماعيل بن عبدالرحمن الأودي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال الأزدي: منكر الحديث، وقال ابن معين: شيخ كوفي، وقال العقيلي: لا يعرف إلا [بحديث الحمامات]، وقال ابن عدي: لا أعرف له غير [حديثين][22]. قلت: ليس له في التسعة شيء.
5. إسماعيل بن مختار: قال البخاري: «فيه نظر لم يصح حديثه». وقال أبو حاتم: شيخ، وقال ابن عدي: ليس بمعروف، وقال ابن معين: لا أعرفه، وقال الذهبي: مجهول، وأورده ابن حبان في الثقات[23]. قلت: ليس له في التسعة شيء.
6. إياس بن عفيف سنان: قال البخاري: «فيه نظر». وذكره ابن حبان في الثقات[24]. قلت: وليس له في التسعة سوى حديثاً واحداً عند أحمد.
7. أوس بن عبدالله بن بريدة بن حصيب الأسلمي: قال البخاري: «فيه نظر». قال النسائي: ليس بثقة، وقال ابن عدي: في بعض أحاديثه مناكير، وقال ابن حبان: كان ممن

يخطئ، وتركه الدارقطني[25]. قلت: له حديث واحد عند أحمد.

8. بريدة بن سفيان بن فروة الأسلمي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أحمد عنه: بليّة، ونقل عنه ابن معين شربه للخمر، وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث، وقال ابن عدي: ليس له كثير رواية، قال الجوزجاني: رديء المذهب، وقال النسائي: ليس بالقوي، ووافقه ابن حجر، وأورده ابن حبان في الثقات، وتركه الدارقطني، وقال أبو داود: لم يكن بذاك[26]. قلت: له في التسعة حديث واحد عند أحمد وآخر عند النسائي .
9. بشر بن الحسين الأصبهاني الهلالي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أبو حاتم: لا أعرفه، وتركه الدارقطني، وقال ابن عدي: ضعيف عامة ما يرويه غير محفوظ، وقال ابن حبان: يروي عن الزبير نسخة موضوعة[27]. قلت: وليس له في التسعة شيء.
10. بكر بن قرواش الكوفي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن المديني: لم أسمع بذكره إلا في حديث واحد، وقال ابن عدي: ما أقل ما له من الروايات، وأورده ابن حبان في ثقاته، ووثقه العجلي، وقال الذهبي: لا يعرف وحديثه منكر[28]، قلت: ليس له في التسعة إلا حديثاً واحداً عند أحمد.
11. تمام بن نجيح الأسدي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أحمد: لا أعرفه، ووثقه ابن معين والفسوي، وقال أبو حاتم: منكر الحديث ذاهب، وقال أبو زرعة: ليس بقوي ضعيف، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه لا يتابعه الثقات عليه، وقال النسائي: لا يعجبني حديثه، وضعفه ابن حبان والدارقطني والذهبي وابن حجر، وقال ابن حبان مرة: منكر الحديث جداً يروي أشياء موضوعة عن الثقات، وقال أبو داود: له أحاديث مناكير[29]. قلت: له في التسعة حديث واحد عند الترمذي وآخر عند أبي داود.
12. ثعلبة بن يزيد الحماني: قال البخاري: «فيه نظر»، وروى له حديثاً ثمّ قال: ولا يتابع عليه، ووثقه النسائي، وقال ابن حبّان: كان غالياً في التشيّع لا يحتجّ بأخباره التي يتفرّد بها عن علي، وقال ابن عدي: لم أر له حديثاً منكراً، وقال ابن سعد: وكان قليل الحديث، وقال ابن حجر: صدوق شيعي[30]. قلت: ليس له في التسعة إلا حديثاً واحداً عند أحمد.
13. جميع بن عامر (أو عمير) التيمي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن حبّان: كان رافضيّاً يضع الحديث، وقال العجلي: لا بأس به يكتب حديثه وليس بالقوي، وقال ابن

نمير: من أكذب الناس، وقال أبو حاتم: محله الصدق صالح الحديث، وقال ابن عدي: امة ما يرويه أحاديث لا يتابعه غيره عليه، وضعفه ابن حجر. قلت: إلا أنّ الترمذي حسّن بعض حديثه[31]، وروى له أحمد والأربعة والدارمي ما مجموعه دون العشرة أحاديث.

14. جميل بن عامر (أو عمارة) الكوفي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن عدي: يعرف بحديث أو حديثين[32]. قلت: ليس له في التسعة شيء.

15. حبيب بن سالم الأنصاري مولى النعمان بن بشير: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن عدي: ليس في متون أحاديثه حديث منكر بل اضطرب في أسانيد ما يروى عنه، ووثقه أبو حاتم وأبو داود، وأورده ابن حبّان في الثقات، وقال عنه ابن حجر: لا بأس به[33]. قلت: له عند مسلم حديثٌ واحدٌ متابعةً، وروى له أحمد والدارمي والأربعة ما مجموعه أربعة أحاديث دون المكرر.

16. حرب بن سريج المنقري التميمي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أحمد: لا بأس به، وقال أبو حاتم: ليس بقوي الحديث ينكر عن الثقات، وقال ابن حبان: يخطئ كثيراً حتى خرج عن حدّ الاحتجاج به، ووثقه ابن معين، وقال ابن عدي: ليس هو بكثير الحديث وكان حديثه غرائب وإفرادات وأرجو ألا بأس به، وقال الدارقطني: صالح، وقال ابن حجر: صدوق يخطئ[34]. قلت: ليس له في التسعة شيء.

17. حريث بن أبي مطر (عمرو) الكوفي الحناط: قال البخاري: «فيه نظر». وضعفه ابن معين، وقال مرّة: لا شيء، وضعفه أبو حاتم وأبو داود وابن حجر، وقال ابن حبان: ممّن يخطئ ولم يغلب خطؤه صوابه، وقال ابن عدي: ليس رواياته بكثيرة، وتركه النسائي والذهبي[35]. قلت: روى له البخاري حديثاً واحداً متابعةً، والترمذي حديثاً واحداً، وابن ماجة حديثين.

18. حريش بن الخريت البصري: قال البخاري: «فيه نظر»، وقال ابن معين: ليس به بأس، وقال ابن شاهين: ليس به بأس، وقال أبو زرعة: واهي الحديث، وقال أبو حاتم: شيخ لا يحتج بحديثه، وقال الدارقطني: يعتبر به، وقال ابن عدي: عزيز الحديث ولا أعرف له كثير حديث فأعتبر حديثه فأعرف ضعفه من صدقه، وضعفه ابن حجر[36]. قلت: ليس له في التسعة إلا حديثاً واحداً عند ابن ماجة.

19. حسين بن حسن الفرازي الأشقر: قال البخاري: «فيه نظر». وقال يحيى بن معين: لا بأس به، وأورده ابن حبان في الثقات، وقال أحمد بن حنبل: ليس بأهل أن يحدّث عنه، وقال أبو زرعة: هو شيخ منكر الحديث، وقال أبو حاتم: ليس بقوي في الحديث، ومثله قال النسائي والدارقطني، وقال الجوزجاني: كان غالياً من الشتّامين للخيرة، وأورده ابن حبان في الثقات، وقال ابن عدي بعد أن استنكر له أحاديث: والبلاء فيها من الأشقر، ثمّ قال: في حديثه بعض ما فيه، وقال العقيلي بعد أن ذكر له حديثاً: لا يعرف إلا به ولا يتابع عليه، وقال عنه ابن حجر: صدوق يهم(37). قلت: روى له أحمد خمسة أحاديث ليس له غيرها في التسعة.
20. حصين بن يزيد الثعلبي: قال البخاري: «فيه نظر». وأورده ابن حبان في الثقات(38). قلت: ليس له في التسعة شيء.
21. حفص: قال البخاري: «فيه نظر». وأورده ابن حبان في الثقات، وقال أبو حاتم عن حديث رواه: حديث منكر، وقال الدارقطني: مجهول(39). قلت: ليس له في التسعة شيء.
22. حمّاد بن شعيب التميمي الحماني: قال البخاري(40): «فيه نظر». ونقل ابن الجارود أنّ البخاري قال فيه: منكر الحديث تركوا حديثه، وقال أحمد: لا أدري كيف هو، وقال ابن المديني: لم يزل ضعيفاً ليس بالقوي، وضعفه ابن معين، وقال مرة: ليس بشيء ولا يكتب حديثه، وقال أبو حاتم: ليس بالقوي، كما ضعفه أبو زرعة، وقال مرة: واهي الحديث، وقال أبو داود: تركوا حديثه، وضعفه النسائي والذهبي، وقال ابن عدي: أكثرها [أحاديثه] لا يتابع عليه، وهو ممّن يكتب حديثه مع ضعفه، وقال ابن حبان: يقلب الأخبار ويرويها جهتها، وقال الجوزجاني: واهي الحديث. قلت: انفرد أحمد بحديث واحد له.
23. حميضة بن الشمردل: قال البخاري: «فيه نظر». وأورده ابن حبان في الثقات، وقال ابن القطان: لا يعرف، وقال ابن حجر: مقبول(41). قلت: ليس له في التسعة سوى حديثاً واحداً رواه أبو داود.
24. حَنْطَب المخزومي: قال البخاري: «فيه نظر»، وأورده ابن حبان في الثقات، وقال ابن عدي أحاديثه ليست محفوظة(42). قلت: ليس له في التسعة شيء.
25. حيّي بن عبدالله المعافري المصري: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أحمد: أحاديثه مناكير، وقال ابن معين: ليس به بأس، واستنكر له ابن عدي مجموعة أحاديث ثم قال:

أرجو أنه لا بأس به إذا روى عنه ثقة، وأورده ابن حبان في الثقات، وقال ابن حجر: صدوق يهم[43]. قلت: روى له أحمد والأربعة.

26. خالد بن شَوْذَب: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أبو حاتم: ليس به بأس، وأورده ابن حبان في الثقات، وقال ابن عدي: ولا أعرف لخالد حديثاً مسنداً[44]. قلت: ليس له في التسعة شيء.

27. خالد بن عبيد العتكي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال العقيلي: لا يتابع على حديثه، وقال ابن عدي: ليس في حديثه حديثٌ منكرٌ جداً، وقال أبو نعيم: [حدّث] عن أنس بن مالك بأحاديث موضوعة لا شيء، وقال ابن حبان: يروي عن أنس بن مالك بنسخة موضوعة ما لها أصل لا تحلّ كتب حديثه إلا على جهة التعجّب، وقال الحاكم: يروي عن أنس بأحاديث موضوعة، وقال ابن حجر: متروك الحديث مع جلالته[45]. روى له أحمد حديثين، والترمذي وأبو داود وابن ماجة حديثاً واحداً لكلٍّ منهم.

28. راشد بن داود الصنعاني: قال البخاري: «فيه نظر». وقال: ابن معين: ليس به بأس ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات، وضعفه الدارقطني وقال: لا يعتبر به، وقال ابن حجر: صدوق له أوهام، وقال الذهبي: كان عزيز الحديث[46]. قلت: له عند أحمد خمسة أحاديث ليس له غيرها في التسعة.

29. رِفاَعَةُ بن هُرَيْرٍ بن عبدالرحمن بن رافع بن خديج المدني: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن حبان: كان ممن يخطئ فلا يجوز الاعتماد على ما انفرد به ولا يسقط فيما وافق الثقات بإطلاق الجرح عليه[47]. قلت: ليس له في التسعة شيء.

30. زَرْبِيّ بن عبدالله المؤذّن: قال البخاري: «فيه نظر»، وقال الترمذي: له أحاديث مناكير عن أنس بن مالك وغيره، وقال ابن عدي: أحاديثه وبعض متون أحاديثه منكرة، وضعفه الذهبي وابن حجر، وقال ابن حبان: منكر الحديث على قلّته[48]. قلت: له في التسعة عند الترمذي حديث واحد قال عنه: غريب، وآخر عند ابن ماجة، وروى له ابن خزيمة حديثاً في صحيحه .

31. سعيد بن خالد الخزاعي المدني: قال البخاري: «فيه نظر». وضعفه الرازيان وابن حجر، وقال الدارقطني: ليس بالقوي، وقال ابن حبان: يخطئ حتى لا يعجبني الاحتجاج بخبره إذا انفرد، وقال ابن عدي: يعرف بحديث واحد ولا يعرف له غيره[49]. قلت: له في

التسعة حديث واحد عند أبي داود.

32. سعيد بن عبدالجبار بن وائل بن حجر بن سنان: قال البخاري: «فيه نظر». وأورده ابن حبان في الثقات، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال ابن عدي: ليس له كثير حديث، وضعفه ابن حجر(50). قلت: ليس له في التسعة شيء.

33. سعيد بن مسلمة بن هشام بن عبدالملك بن مروان الأموي القرشي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال مرة: منكر الحديث، وقال عنه ابن حبان: منكر الحديث جداً فاحش الخطأ في الأخبار، إلا أنّه أورده في الثقات، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال الترمذي: ليس عندهم بالقوي، وقال أبو حاتم: ليس بالقوي هو ضعيف الحديث منكر الحديث، وقال ابن عدي: أرجو أنّه ممن لا يترك حديثه ويحتمل في رواياته فإنها مقاربة، وقال الدارقطني: ضعيف يعتبر به، وضعّفه النسائي والذهبي وابن حجر(51). قلت: روى له أحمد وابن ماجة والترمذي.

34. سليمان بن أحمد الواسطي: قال البخاري: «فيه نظر». وكذّبه يحيى بن معين، وتركه أحمد وأبو حاتم، وقال صالح جزرة: كان يتهم في الحديث، ضعفه النسائي، ولينه الذهبي، وأورده ابن حبان في الثقات وقال: يغرب، وقال ابن عدي: هو عندي ممّن يسرق الحديث ويشتبه عليه(52). قلت: ليس له في التسعة شيء.

35. سليمان بن داود الخولاني: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال مرة: لا يعرف، قال ابن المديني: منكر الحديث، وقال أحمد: (أبو زرعة الدمشقي) ليس بشيء، وقال أبو حاتم: لا بأس به، واستبعد ابنه أن يكون أباه عني الخولاني ورجح أنّه قصد سليمان بن أرقم، ومثله قال الدارقطني إلا أنّه ضعّفه مرّة، ووثقه ابن حبان وقال أنّ الضعيف هو اليمامي وليس الخولاني وكلاهما رويا عن الزهري، ووافقه الذهبي وقال: صدوق اللهجة متقن ثقة، وقال ابن حجر: صدوق(53). قلت: لم يروِ في التسعة إلا حديث كتاب عمرو بن حزم عند النسائي والدارمي.

36. شعيب بن ميمون: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أبو حاتم والعجلي: مجهول، وقال ابن حبان: يروي المناكير عن المشاهير على قلة روايته لا يحتج به إذا انفرد، وقال الدارقطني: ليس بالقوي، وليّنه ابن حجر، وقال مرة: ضعيف(54). قلت: وليس له في التسعة شيء.

37. صالح بن حيان القرشي الكوفي: قال البخاري: «فيه نظر». وضعفه ابن معين والذهبي وابن حجر، وقال ابن معين مرة: ليس هو بذاك، وكذلك قال أحمد، وقال أبو حاتم: ليس بالقوي هو شيخ، وقال النسائي: ليس بثقة، وقال العجلي: جائز الحديث يكتب حديثه وليس بالقوي، وقال ابن حبان: يروي عن الثقات أشياء لا تشبه حديث الأثبات لا يعجبني الاحتجاج به إذا انفرد، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه غير محفوظ(55). قلت: روى له أحمد حديثاً واحداً، والدارمي حديثين.
38. صالح بن يحيى بن المقدام بن معدي كرب سنان الشامي: قال البخاري: "فيه نظر"، قال ابن حبان: يخطئ، وقال الذهبي: وثّق، ولينه ابن حجر(56)، قلت: روى له أحمد والنسائي وأبو داود وابن ماجة ما مجموعه أربعة أحاديث.
39. صعصعة بن ناجية المجاشعي: قال البخاري: «فيه نظر». وأورده ابن أبي حاتم في (الجرح والتعديل) دون أحدهما، وأورده ابن حبان في الثقات(57). قلت: ليس له شيء في التسعة.
40. ضرار بن عمرو الكوفي الملطي: قال البخاري: «فيه نظر». وأورده ابن أبي حاتم في (الجرح والتعديل) دون ذكره بأحدهما، وقال أبو زرعة: منكر الحديث، وقال ابن معين: ليس بشيء فلا يكتب حديثه، وقال ابن عدي: منكر الحديث، وقال الدارقطني: ذاهب متروك، وأنكر أبو نعيم حديثه عن تميم الداري، وقال ابن حبان: منكر الحديث جداً كثير الرواية عن المشاهير بالأشياء المناكير بطل الاحتجاج بآثاره، وقال الذهبي: متروك الحديث(58). قلت: ليس له في التسعة شيء.
41. طالب بن حبيب الأنصاري الضجيعي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن عدي: أرجو ألا بأس به، وأورده ابن حبان في الثقات، وقال ابن حجر: صدوق يهم(59). قلت: ليس له في التسعة سوى استشهاد أبي داود بحديث واحد له.
42. عاصم بن عبدالعزيز الأشجعي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أبو زرعة والنسائي والدارقطني: ليس بالقوي، وقال ابن حبّان: يخطئ كثيراً فبطل الاحتجاج به إذا انفرد، وقال ابن حجر: صدوق يهم(60). قلت: روى له الترمذي وابن ماجة حديثاً واحداً ليس له غيره في التسعة.
43. عباد بن عبدالله الأسدي: قال البخاري: «فيه نظر». وأورده ابن أبي حاتم في (الجرح

والتعديل) دون ذكره بأحدهما، وقال العجلي: تابعي ثقة، أورده ابن حبان في الثقات، وضعفه ابن المديني وابن حجر، وقال الذهبي: تركوه[61]، قلت: ليس له في التسعة شيء.

44. عباد بن عبدالصمد: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث جداً منكر الحديث لا أعرف له حديثاً صحيحاً، وقال ابن عدي: ضعيف منكر الحديث، وقال العقيلي: أحاديثه مناكير لا يعرف أكثرها إلا به، وقال ابن حبان: منكر الحديث جداً فلا يجوز الاحتجاج به فيما وافق الثقات فكيف إذا انفرد بأوابد، وقال الطرابلسي: واه[62]، قلت: ليس له في التسعة شيء.

45. عباد بن كثير الرملي الفلسطيني: قال البخاري: «فيه نظر». ووثقه أحمد وابن معين وابن شاهين، وقال ابن معين مرة: ليس به بأس، وقال ابن المديني: ثقة لا بأس به، وقال ابن حبان والأصبهاني: لا شيء، وقال الطرابلسي: مجهول، وضعفه الرازيان وابن حجر، وقال النسائي: ليس بثقة، وقال الحاكم: روى عن الثوري أحاديث موضوعة[63]. قلت: له في التسعة حديثاً واحداً رواه له أحمد وابن ماجة، وروى له البخاري في الأدب المفرد .

46. عبدالحكيم بن منصور الخزاعي الواسطي: قال البخاري: «كذبه بعضهم فيه نظر»، وضعفه ابن معين، وقال مرة: ليس حديثه بشيء، وفي مرّة كذّبه وتركه، وقال أبو حاتم: لا يكتب حديثه، وضعفه أبو داود وابن سعد، وتركه النسائي والدارقطني وابن حجر، وقال ابن عدي: له أحاديث لا يتابع عليها، وقال ابن حبان: كان شيخاً مغفلاً يحدّث بما لا يعلم لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد، وقال الحاكم: ذاهب الحديث، وقال الذهبي: تركوه[64]. قلت: له في التسعة حديث واحد انفرد به الترمذي .

47. عبدالرحمن بن إسحاق بن الحارث الواسطي: قال البخاري: «فيه نظر»، وقال أحمد: ليس بشيء منكر الحديث ليس هو في الحديث بذاك، وقال ابن معين: ضعيف ليس بشيء، وقال أبو زرعة: ليس بقوي، وقال أبو حاتم: منكر الحديث يكتب حديثه ولا يحتجّ به، وقال ابن حبان: ضعيف واه كان ممن يقلب الأخبار والأسانيد وينفرد بالمناكير عن المشاهير لا يحلّ الاحتجاج بخبره، وقال العجلي: ضعيف جائز الحديث يكتب حديثه، وقال ابن عدي: في بعض ما يرويه لا يتابعه الثقات عليه، وضعفه ابن سعد والنسائي والذهبي وابن حجر، وقال ابن حجر مرة: متروك[65]. قلت: روى له أحمد والترمذي وأبو

داود والدارمي.

48. عبدالرحمن بن سلمان الحجري: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أبو حاتم: صالح الحديث مضطرب الحديث، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال العقيلي: أحاديثه متقاربة في اللين، وقال ابن حجر: ليس به بأس[66]. قلت: روى له مسلم حديثاً واحداً متابعةً، وكذلك فعل النسائي، وليس له في التسعة غير هذين الحديثين.

49. عبدالرحمن بن سعد المؤذّن: قال البخاري: «فيه نظر». وضعفه ابن معين وابن حجر، وأورده ابن حبان في الثقات، وقال الذهبي: ليس بذاك، وقال مرة: في حديثه نكارة[67]. قلت: روى له ابن ماجة والدارمي.

50. عبدالرحمن بن صباب (أو ضباب) الأشعري: قال البخاري: «فيه نظر»، وأورده ابن حبان في الثقات[68]. قلت: ليس له في التسعة شيء.

51. عبدالرحمن بن عطاء القرشي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أحمد: ما أرى به بأساً، ووثقه النسائي، وقال ابن سعد: ثقة قليل الحديث، وأورده ابن حبان في الثقات، وقال أبو حاتم: شيخ، وقال ابن حجر: صدوق فيه لين[69]. قلت: روى له أحمد وأبو داود والترمذي حديثين بغير المكرر.

52. عبدالرحمن بن مسهر الكوفي القرشي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن معين: ليس بشيء، وتركه أبو حاتم والنسائي، وقال أبو زرعة: يضرب على حديثه، وقال الدارقطني: منكر الحديث، وقال ابن عدي: لا يعرف له كثير رواية ومقدار ما له من الروايات لا يتابع عليه، وقال ابن حبان: كان ممن يخطئ حتى يأتي بالأشياء المقلوبة، وقال الذهبي: كان خفيف العقل[70]. قلت: ليس له في التسعة شيء.

53. عبدالله بن الحسين بن عطاء بن يسار: قال البخاري: «فيه نظر». وضعفه أبو زرعة وابن حجر، وقال ابن حبان: يترك ما لم يوافق الثقات والاعتبار بما وافق الإثبات[71]. قلت: له في التسعة حديث واحد انفرد به ابن ماجة.

54. عبدالله بن داود الواسطي التمّار: قال البخاري: «فيه نظر». وضعفه أبو زرعة والنسائي وابن حجر، وقال أبو حاتم: ليس بالقوي وفي حديثه مناكير، وقال ابن عدي: لا بأس به إن شاء الله، وقال ابن حبان: منكر الحديث جداً يروي المناكير عن المشاهير لا يجوز الاحتجاج به[72]. قلت: روى له أحمد خبراً واحداً والترمذي خبرين أحدهما مرفوع قال

عنه: إسناده ليس بذاك، والثاني موقوف على ابن سيرين.

55. عبدالله بن سليمان بن جنادة الدوسي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن حبان: يعتبر حديثه من غير رواية بشر عنه، وقال ابن عدي: لا يتابع في حديثه، وقال الذهبي: لا يدرى من هو، وضعفه ابن حجر(73). قلت: له في التسعة حديث واحد رواه أبو داود وابن ماجة والترمذي.

56. عبدالله بن عبدالرحمن بن أسيد الأنصاري: قال البخاري: فيه نظر، وأورده ابن حبان في الثقات(74). قلت: ليس هو أبا نصر الأزدي لأنّ هذا روى عن أنس بن مالك والأزدي من الطبقة التي دون هذا، وليس له في التسعة شيء.

57. عبدالله بن عبدالرحمن بن يعلى الطائفي: قال البخاري: «فيه نظر». وأورده ابن حبان في الثقات، ووثقه العجلي، وقال ابن معين: صالح الحديث، وقال مرة: ليس به بأس يكتب حديثه، وقال أبو حاتم: ليس هو بقوي لين الحديث، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال ابن عدي: يكتب حديثه، وقال الذهبي: لا أعرفه، وقال ابن حجر: صدوق يخطئ ويهم(75). قلت: روى له مسلم حديثاً واحداً متابعةً، وروى له أحمد والأربعة عدا الترمذي.

58. عبدالله بن علي بن بعجة (أو نعجة) بن بدر الجهني: قال البخاري: «فيه نظر». وأورده ابن أبي حاتم في (الجرح والتعديل) دون ذكره بأحدهما(76). قلت: ليس له في التسعة.

59. عبدالله بن محمد بن عبدالله بن زيد بن عبدربه الأنصاري: قال البخاري: «فيه نظر». وأورده ابن حبان في الثقات، وقال الذهبي: وُثّق، وقال ابن حجر: مقبول(77). قلت: له في التسعة حديث واحد رواه له أحمد وابو داود.

60. عبدالله بن محمد بن عبدالملك البصري: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أبو حاتم: في حديثه نظر(78). قلت: ليس له في التسعة شيء.

61. عبدالله بن مكنف الحارثي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج به، وقال العقيلي: لا يعرف إلاّ [بحدث واحد]، وقال الذهبي: واه، وقال مرة هو وابن حجر: مجهول(79). قلت: ليس له في التسعة غير حديث واحد انفرد به ابن ماجة.

62. عبدالله بن نافع مولى ابن عمر القرشي المدني: قال البخاري: «فيه نظر»، وقال ابن معين: ليس بذاك، وقال مرّة: ضعبف، وقال ابن المديني: روى أحاديث منكرة، وتركه النسائي والدارقطني، وقال أبو حاتم: منكر الحديث وهو أضعف ولد نافع، وقال ابن

حبان: منكر الحديث كان ممن يخطئ، وقال ابن عدي: يكتب حديثه، وضعفه أحمد وابن سعد وابن حجر. قلت: روى له أحمد دون العشر أحاديث، وابن ماجة حديثاً واحداً.

63. عبدالله بن نُجَيّ الحضرمي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن عدي: أخباره فيها نظر، ووثقه النسائي والعجلي، وأورده ابن حبان في الثقات، وقال الشافعي: مجهول، وقال الدارقطني: ليس بقوي في الحديث، وقال ابن حجر: صدوق[80]. قد روى له أحمد والنسائي وأبو داود وابن ماجة.

64. عبدالله بن يعمر الكلاعي: قال البخاري: «فيه نظر». ووثقه ابن معين، وأورده ابن حبان في الثقات[81]. قلت: ليس له في التسعة شيء.

65. عبدالملك بن عبدالملك: قال البخاري: «فيه نظر». وأورده ابن أبي حاتم في (الجرح والتعديل) دون ذكره بأحدهما، وقال ابن حبان: منكر الحديث جداً، وتركه الدارقطني[82]. قلت: ليس له في التسعة شيء.

66. عبدالملك بن الوليد بن معدان الضبعي البصري: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن معين وابن شاهين: صالح، وضعفه أبو حاتم وابن حجر، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال ابن حبان: منكر الحديث جداً، وقال ابن حزم: ساقط الحديث بلا خلاف، وقال الذهبي: ضعفوه[83]. قلت: روى له الترمذي حديثاً واحداً قال بعده: حديث غريب، ورواه له ابن ماجة أيضاً، وليس له في التسعة غيره.

67. عبدالواحد الثقفي (أو يحيى بن عبدالواحد): قال البخاري: «فيه نظر». وأورده ابن حبان في الثقات، وقال الذهبي: مجهول[84]. قلت: ولم أجد فيه كلاماً آخر لأهل العلم، وليس له في التسعة شيء.

68. عبدالواحد بن سليم المالكي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أبو حاتم: شيخ، وأورده ابن حبان في الثقات، وقال أحمد: منكر الحديث أحاديثه موضوعة، وقال النسائي: ليس بثقة، وقال العقيلي: مجهول، وضعفه ابن معين وابن حجر، وقال الذهبي: هالك[85]. قلت: روى له الترمذي حديثاً واحداً ،ليس له في التسعة غيره.

69. عسل بن سفيان التميمي: قال البخاري: «فيه نظر». وليّنه أحمد وضعّفه وقال: ليس هو عندي قوي، ومثله قال النسائي، وضعفه ابن معين وابن حجر، وقال الفسوي: ليس بمتروك ولا هو حجة، وقال أبو حاتم: منكر الحديث، وقال محمد بن سعد: فيه ضعف،

وقال ابن حبان: يخطئ ويخالف على قلة روايته، وقال ابن عدي: مع ضعفه يكتب حديثه، وليّنه الذهبي[86]. قلت: له في التسعة ثلاثة أحاديث عند أحمد والترمذي وأبي داود والدارمي.

70. علي بن محمد أبي سارة الشيباني البصري: قال البخاري: «فيه نظر». وضعفه أبو حاتم وابن حجر، وتركه أبو داود وابن حبان والذهبي، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال ابن عدي: أحاديثه عن ثابت كلها غير محفوظة وله غير ذلك عن ثابت مناكير[87]. قلت: ليس له في التسعة شيء.

71. علي بن مسعدة الباهلي البصري: قال البخاري: «فيه نظر». ووثقه أبو داود الطيالسي، وضعفه النسائي وأبو داود السجستاني، وقال ابن معين وأبو حاتم: لا بأس به، وقال ابن عدي: أحاديثه عن قتادة كلّها غير محفوظة، وقال ابن حبان: كان ممن يخطئ على قلة روايته، وقال الذهبي: فيه ضعف، وقال ابن حجر: صدوق له أوهام[88]. قلت: روى له البخاري في الأدب المفرد وله في التسعة حديثان عند أحمد والترمذي وابن ماجه والدارمي.

72. عمر بن أبان بن عثمان: قال البخاري: «فيه نظر». دون ذكره بأحدهما، وأورده ابن حبان في الثقات، وقال ابن عدي: في إسناده شيء[89]. قلت: ليس له في التسعة شيء.

73. عمر بن رؤبة التغلبي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أبو حاتم: صالح الحديث لا تقوم به حجة، وأورده ابن حبان في الثقات، وقال الذهبي: ليس بذاك، وقال ابن حزم: مجهول، وقال ابن حجر: صدوق[90]. قلت: له في التسعة حديث واحد عند أحمد والترمذي وأبي داود وابن ماجة .

74. عمر بن زيد اليماني الصنعاني: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن حبان: يتفرّد بالمناكير عن المشاهير فلا يحتج به، وقال أبو نعيم: روى المناكير، لا شيء، وقال ابن حبان: ينفرد بالمناكير حتى خرج عن حد الاحتجاج به، وقال الحاكم: روى أحاديث موضوعة، وضعفه ابن حجر[91]. قلت: له في التسعة حديث واحد عند أحمد والترمذي وأبي داود وابن ماجة .

75. عمر بن زرعة الخارقي: قال البخاري: «فيه نظر» دون ذكره بأحدهما، وقال الذهبي: واهٍ[92]. قلت: له في التسعة حديث واحد انفرد به الدارمي.

76. عمر بن فرقد الباهلي البصري: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن عدي: في حديثه نظر، وقال أبو حاتم: منكر الحديث، وأورده ابن حبان في الثقات[93]. قلت: ليس له في التسعة شيء.

77. عمر بن موسى بن الوجيه: قال البخاري: «فيه نظر.. وروى ابن إسحاق عن عمرو بن موسى بن وجيه عن أبي سفيان عن عبد الرحمن بن أبي بكرة في الدعاء منكر الحديث». وقال أبو حاتم: متروك الحديث ذاهب الحديث كان يضع الحديث، وقال ابن عدي: هو بيّن الأمر في الضعفاء وهو في عداد من يضع الحديث متناً وسنداً، وقال ابن حبان: كان ممن يروي المناكير عن المشاهير فاستحق الترك، وقال الجوزجاني سمعتهم يذمّون حديثه، وتركه النسائي والدارقطني، وقال ابن حجر: هالك ضعيف جداً، وقال ابن معين: ليس حديثه بشئ وليس بثقة، وقال أبو داود: ليس بشيء، وقال الذهبي: واه[94]. قلت: وله في التسعة حديث واحد رواه أحمد.

78. عمرو بن دينار البصري: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أحمد: ضعيف، منكر الحديث، وقال ابن معين: ذاهب، وقال مرة: ليس بشيء، وقال أبو زرعة: واهي الحديث، وضعفه أبو حاتم والجوزجاني والنسائي والدارقطني وابن حجر، وقال ابن حبان: كان ممن ينفرد بالموضوعات عن الأثبات لا يحل كتابة حديثه إلا من جهة التعجّب، وقال العجلي: يكتب حديثه وليس بالقوي، وقال الترمذي: شيخ بصري تكلّم فيه بعض أصحاب الحديث، وقال مرة: وليس هو بالقوي في الحديث، وقال الذهبي: ضعفوه[95]. قلت: روى له أحمد وأبو داود وابن ماجة والترمذي، ووصف الترمذي أحاديثه بالغرابة.

79. عمرو بن هاشم الجنبي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أحمد: صدوق ولم يكن صاحب حديث، وقال ابن سعد: صدوق يخطئ كثيراً، وقال أبو حاتم: لين الحديث يكتب حديثه، وقال ابن حبان: كان ممن يقلب الأسانيد لا يجوز الاحتجاج بخبره، وضعفه الإمام مسلم، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال ابن عدي: صدوق، ووثقه ابن معين، وقال ابن حجر: لين الحديث[96]. قلت: روى له البخاري في الأدب المفرد، والنسائي حديثاً واحداً وكذلك فعل أبو داود، وليس له في التسعة أحاديث أخرى.

80. عمران بن ظبيان الكوفي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أبو حاتم: يكتب حديثه، ووثقه الفسوي، وأورده ابن حبان في الثقات، إلا أنّه قال عنه: كان ممن يخطئ لم يفحش خطؤه

حتى يبطل الاحتجاج به ولكن لا يحتج بما انفرد به من الأخبار، وضعفه ابن حجر[97]. قلت: له عند أحمد حديثان وعند النسائي حديث واحد، وهو كلّ ما له في التسعة.

81. عمار المدني عن أنس: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن عدي: لم ينسب وليس بمعروف[98]. قلت: لم أجد فيه غير هذا الكلام، وليس له في التسعة شيء.

82. محمد بن ثابت بن أسلم البناني: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن معين وابن شاهين: ليس بشيء، وضعفه يعقوب بن سفيان الفسوي والنسائي وأبو داود وابن حجر، وليّنه أبو زرعة، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتجّ به منكر الحديث، وليّنه أبو زرعة، وقال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج به[99]. قلت: وليس له في الكتب التسعة سوى بضعة أحاديث عند أحمد والترمذي .

83. محمد بن حجر بن عبدالجبار بن وائل بن حجر الحضرمي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أبو حاتم: شيخ، وقال ابن حبان: يروي بنسخة منكرة لا يجوز الاحتجاج به[100]. قلت: ليس له في التسعة شيء.

84. محمد بن حميد الرازي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال الترمذي: كان (البخاري) حسن الرأي في محمد بن حميد ثم ضعفه بعد، وقال يحيى بن معين: ثقة ليس به بأس، وكذّبه صالح جزرة وأبو زرعة وترك حديثه، وقال الجوزجاني: كان رديء المذهب ليس ثقة، وقال يعقوب بن شيبة: كثير المناكير، وقال ابن حبان: كان ممن ينفرد عن الثقات بالأشياء المقلوبات، وقال النسائي: ليس بثقة، وقال ابن عدي: تكثُر أحاديثه التي أُنكرت عليه، وضعفه الذهبي وابن حجر، وأورده ابن شاهين في ثقاته[101]. قلت: وقد روى له ابن ماجة والدارمي والترمذي.

85. محمد بن الزبير الحنظلي: قال البخاري: «منكر الحديث وفيه نظر». وقال ابن معين: ضعيف لا شيء، وقال أبو حاتم: ليس بالقوي في حديثه أنكار، وضعفه النسائي، وقال ابن حبان: منكر الحديث جداً، وقال ابن عدي: حديثه قليل والذي يرويه غرائب وأفراد، وقال الذهبي: ضعفوه، وتركه ابن حجر[102]. قلت: روى له أحمد حديثين، والنسائي وأبو داود حديثاً واحداً.

86. محمد بن عبدالرحمن بن قدامة البصري: قال البخاري: «فيه نظر». وقال ابن عدي: قليل الحديث[103]. قلت: ليس له في التسعة شيء.

87. محمّد بن كريب مولى ابن عباس: قال البخاري: «فيه نظر». وقال عنه أحمد بن حنبل: منكر الحديث يجيء بعجائب، وقال ابن معين: ليس حديثه بشيء، وليّنه أبو زرعة، وقال أبو حاتم: شيخ لا يحتج بحديثه، وقال ابن عدي: هو مع ضعفه يكتب حديثه، وقال ابن حبان: كان منكر الحديث جداً استحق ترك الاحتجاج به، وتركه الدارقطني، وضعفه النسائي والذهبي وابن حجر: ضعيف[104]. قلت: وليس له في التسعة إلا حديثاً واحداً عند ابن ماجة.

88. محمد بن معاوية البصري: قال البخاري: «فيه نظر»، وقال ابن عدي: ليس بالمعروف ولم يحضرني له شيء. قلت: ولم أعثر لأحد من أهل العلم كلاماً فيه غير ما ذكرت[105]. وليس في الكتب التسعة راوٍ اسمه محمد بن معاوية سوى محمد بن معاوية ابن زيد الأنماطي، وليس هو هذا.

89. النضر بن كثير السعدي البصري: قال البخاري: «فيه نظر». وقال مرة: «عنده مناكير». وقال أبو حاتم: فيه نظر، وقال ابن حبان: يروي الموضوعات عن الرواة على قلة روايته لا يجوز الاحتجاج به بحال، وقال ابن عدي: ممن يكتب حديثه، وضعفه العقيلي وابن حجر، وقال الذهبي: واه[106]. قلت: له في التسعة حديثان عند أحمد والنسائي وأبي داود .

90. يوسف بن محمد بن صيفي: قال البخاري: «فيه نظر». وقال أبو حاتم: شيخ لا بأس به، وقال العقيلي: لا يتابع، وأورده ابن حبّان في الثقات، وقال ابن حجر: مقبول[107]. قلت: ليس له في التسعة سوى حديث انفرد به ابن ماجة.

هوامش البحث

(1) ينظر: في ترجمته، تاريخ بغداد 4/2 وتهذيب الكمال 24/ 430.

(2) الموقظة: ص30.

(3) ميزان الاعتدال: 2/ 34.

(4) اختصار علوم الحديث، بشرحه الباعث الحثيث: ص105.

(5) شرح الألفية: 11/2.

[6] تدريب الراوي: 1/ 349.

[7] ميزان الاعتدال: 1/ 4.

[8] شرح الألفية: 2/ 11.

[9] فتح المغيب: 1/ 371.

[10] التنكيل: 1/ 270.

[11] الرفع والتكميل: ص300.

[12] قواعد في علوم الحديث: ص254.

[13] انظر المرسل الخفي، الشريف العوني: 1/ 440.

[14] الكامل: 2/ 42.

[15] بذل الماعون: ص117.

[16] تهذيب الكمال: 10/ 265.

[17] الرفع والتكميل: ص309.

[18] المرسل الخفي: 1/ 440.

[19] التاريخ الكبير: 1/ 310، الجرح والتعديل: 2/ 115، الكامل: 1/ 258، المجروحين: 1/ 103، ميزان الاعتدال: 1/ 173، تقريب التهذيب: 1/ 92.

[20] التاريخ الكبير: 1/ 322، ضعفاء العقيلي 1/ 61، المجروحين: 1/ 114، الكامل: 1/ 251، لسان الميزان: 1/ 97.

[21] التاريخ الكبير: 1/ 380، الجرح والتعديل: 2/ 206، ضعفاء العقيلي: 1/ 98، المجروحين الكامل: 1/ 1، 334/ 134، الضعفاء والمتروكين للذهبي: 1/ 18، لسان الميزان 1/ 346.

[22] التاريخ الكبير: 1/ 362، تاريخ ابن معين: 3/ 348، ضعفاء العقيلي: 1/ 84، الكامل: 1/ 285، ميزان الاعتدال: 1/ 396.

[23] التاريخ الكبير: 1/ 374، الجرح والتعديل: 2/ 200، الثقات: 6/ 32، الكامل: 1/ 312، المغني في الضعفاء: 1/ 87، لسان الميزان: 1/ 438.

[24] التاريخ الكبير: 1/ 441، الثقات: 4/ 34.

[25] التاريخ الكبير: 2/ 17، الثقات: 2/ 17، الكامل: 1/ 410، الضعفاء والمتروكين: 1/ 20، لسان الميزان: 1/ 470.

[26] التاريخ الكبير: 2/ 141، العلل ومعرفة الرجال: 2/ 44، تاريخ ابن معين: 3/ 70، أحوال الرجال: 1/ 125، الجرح والتعديل: 2/ 424، الثقات: 4/ 81، الضعفاء والمتروكين: 1/ 25، ميزان الاعتدال: 2/ 14، التقريب: 1/ 121.

[27] التاريخ الكبير: 2/ 71، الجرح والتعديل: 2/ 355، المجروحين: 1/ 190، الكامل: 2/ 10.

[28] التاريخ الكبير: 2/ 94، معرفة الثقات: 1/ 251، الثقات: 4/ 75، الكامل: 2/ 29، المغني: 1/ 113، لسان الميزان: 2/ 56.

[29] التاريخ الكبير: 2/ 157، تاريخ ابن معين: 4/ 429، الجرح والتعديل: 2/ 445، الكامل: 2/ 83، المجروحين: 1/ 204، تاريخ أسماء الثقات: 1/ 51، العلل المتناهية: 2/ 667، الضعفاء والمتروكين: 1/ 27، الكاف: 1/ 279، التهذيب: 1/ 448، التقريب: 1/ 130.

[30] التاريخ الكبير: 2/ 174، الطبقات: 6/ 237، المجروحين: 1/ 207، الكامل: 2/ 109، التقريب: 1/ 134.

[31] التاريخ الكبير: 2/ 242، الجرح والتعديل: 2/ 532، معرفة الثقات: 1/ 272، المجروحين: 1/ 218، الكامل: 2/ 166، التقريب: 1/ 142.

[32] التاريخ الكبير: 2/ 215، الكامل: 2/ 172.

[33] التاريخ الكبير: 2/ 318، الجرح والتعديل: 3/ 102، سؤالات الآجري: 1/ 106، الثقات: 4/ 138، الكامل: 2/ 405، التقريب: 1/ 151.

(34) التـــاريخ الكبيـــر: 3/ 63، الجـــرح والتعـــديل: 3/ 250، ســـؤالات البرقـــاني: 1/ 25، المجروحين: 1/ 261، الكامل: 2/ 418، التقريب: 1/ 155، العلل ومعرفة الرجال: 2/ 474، تاريخ أسماء الثقات: 1/ 73.

(35) التاريخ الكبير: 3/ 71، الجرح والتعديل: 3/ 264، الكامل: 2/ 200، الضعفاء الصغير: 1/ 36، المجروحين: 1/ 260، المغني: 1/ 154، الضعفاء والمتروكين: 1/ 29، مقدّمة فتح الباري: 1/ 456، تهذيب التهذيب: 2/ 204، التقريب: 1/ 156.

(36) التاريخ الكبير: 3/ 114، الجرح والتعديل: 3/ 293، الكامل: 2/ 442، تاريخ أسماء الثقات: 1/ 74، التهذيب: 2/ 211، التقريب: 1/ 157.

(37) التاريخ الكبير: 2/ 385، التاريخ الصغير: 2/ 319، علل الترمذي: 1/ 184، الجرح والتعديل: 3/ 49، ضعفاء العقيلي: 1/ 249، الثقات: 8/ 184، الكامل: 2/ 361، أحوال الرجال: 1/ 71، الضعفاء والمتروكين: 1/ 33، التقريب: 1/ 166، تهذيب التهذيب: 2/ 291.

(38) التاريخ الصغير: 2/ 101.

(39) التاريخ الكبير: 2/ 361، الجرح والتعديل: 3/ 189، الثقات: 6/ 197، علل الدار قطني: 1/ 241.

(40) التاريخ الكبير: 2/ 361، الجرح والتعديل: 3/ 189، الثقات: 6/ 197، علل الدار قطني: / 241.

(41) التـــاريخ الكبيـــر: 3/ 133، الثقـــات: 6/ 243، تهـــذيب التهـــذيب: 3/ 49، التقريـــب: 1/ 183.

(42) التاريخ الكبير: 3/ 128، الثقات: 3/ 97، الكامل: 2/ 438.

(43) التاريخ الكبير: 3/ 76، الجرح والتعديل: 3/ 271، بحر الدم: 1/ 129، الثقات: 6/ 235، التقريب: 1/ 185.

(44) التاريخ الكبير: 3/ 155، الجرح والتعديل: 3/ 336، الثقات: 6/ 261، الكامل: 3/ 26.

(45) التاريخ الكبير: 3/ 161، ضعفاء أبي نعيم: 1/ 76، ضعفاء العقيلي: 2/ 10، المجروحين: 1/ 279، الكامل: 3/ 25، المدخل للصحيح: 1/ 133، التقريب: 1/ 189.

(46) التاريخ الكبير: 2/ 181، مشاهير علماء الأمصار: 1/ 179، الثقات: 6/ 302، سؤالات البرقاني: 1/ 30، الميزان: 3/ 55، التقريب: 1/ 204.

(47) التاريخ الكبير: 3/ 324، المجروحين: 1/ 304.

(48) التاريخ الكبير: 3/ 454، علل الترمذي: 1/ 307، جامع الترمذي: 4/ 321، الكامل: 3/ 239، المجروحين: 1/ 312، التقريب: 1/ 215.

(49) التاريخ الكبير: 3/ 469، الجرح والتعديل: 4/ 15، الكامل: 3/ 383، المجروحين: 1/ 324، علل الدارقطني: 4/ 22، التقريب: 1/ 234.

(50) التاريخ الكبير: 3/ 495، الثقات: 6/ 350، الكامل: 3/ 387، الضعفاء والمتروكين: 1/ 52، التقريب: 1/ 260.

(51) التاريخ الكبير: 3/ 516، علل ابن أبي حاتم: 1/ 362، الجرح والتعديل: 4/ 67، وضعفاء العقيلي: 2/ 111، الثقات: 6/ 374، المجروحين: 1/ 321، الكامل: 3/ 378، المغني: 1/ 266، التقريب: 1/ 241، التهذيب: 10/ 236.

(52) التاريخ الكبير: 3/ 516، الجرح والتعديل: 4/ 67، علل ابن أبي حاتم: 1/ 362، وضعفاء العقيلي: 2/ 111، الثقات: 6/ 374، المجروحين: 1/ 321، الكامل: 3/ 378، المغني: 1/ 266، التهذيب: 10/ 236، التقريب: 1/ 241.

(53) التاريخ الكبير: 4/ 10، الجرح والتعديل: 4/ 110، تاريخ أبي زرعة الدمشقي: 121، الثقات: 6/ 387، الكامل: 3/ 275، ميزان الاعتدال: 3/ 286، التقريب: 1/ 251.

(54) التاريخ الكبير: 4/ 222، الجرح والتعديل: 4/ 352، معرفة الثقات: 1/ 458، المجروحين: 1/ 362، علل الدارقطني: 4/ 172، لسان الميزان: 4/ 243، التقريب: 1/ 267.

[55] التاريخ الكبير: 4/ 275، تاريخ ابن معين: 4/ 64، علل أحمد بن حنبل: 1/ 89، الجرح والتعديل: 4/ 398، معرفة الثقات: 1/ 463، الكامل: 4/ 53، ضعفاء العقيلي: 2/ 200، المجروحين: 1/ 369، الضعفاء والمتروكين: 1/ 57، سير أعلام النبلاء: 7/ 374، التقريب: 1/ 271.

[56] التاريخ الكبير: 4/ 292، الجرح والتعديل: 4/ 419، الثقات: 6/ 459، ميزان الاعتدال: 3/ 417، التقريب: 1/ 274.

[57] التاريخ الكبير: 4/ 319، الثقات: 3/ 194.

[58] التاريخ الكبير: 4/ 339، ضعفاء أبي نعيم: 95، الجرح والتعديل: 4/ 465، سؤالات البرذعي: 1/ 374، المجروحين: 1/ 380، الكامل: 4/ 100، المغني: 1/ 312.

[59] التاريخ الكبير: 4/ 360، الجرح والتعديل: 4/ 496، الثقات: 6/ 492، الكامل: 4/ 119، التقريب: 1/ 281.

[60] التاريخ الكبير: 6/ 493، سؤالات البرذعي: 1/ 389، المجروحين: 2/ 129، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي: 2/ 69، التهذيب: 5/ 41.

[61] التاريخ الكبير: 6/ 32، الجرح والتعديل: 6/ 82، الثقات: 5/ 141، معرفة الثقات: 2/ 17، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي: 2/ 75، الكاشف: 1/ 531.

[62] التاريخ الكبير: 6/ 41، الجرح والتعديل: 6/ 82، ضعفاء العقيلي: 3/ 138، المجروحين: 2/ 170، الكامل: 4/ 342، الكشف الحثيث: 1/ 144.

[63] التاريخ الكبير: 6/ 42، تاريخ ابن معين: 1/ 145، سؤالات ابن أبي شيبة: 1/ 126، العلل ومعرفة الرجال: 2/ 206، الجرح والتعديل: 6/ 85، المجروحين: 2/ 166، تاريخ أسماء الثقات: 1/ 169، الضعفاء والمتروكين: 1/ 74، الكشف الحثيث: 1/ 144.

[64] التاريخ الكبير: 6/ 125، طبقات ابن سعد: 7/ 314، تاريخ ابن معين: 4/ 381، الجرح والتعديل: 6/ 35، ضعفاء العقيلي: 3/ 104، المجروحين: 2/ 144، سؤالات البرقاني: 1/ 46، الضعفاء والمتروكين: 1/ 72، المغني: 1/ 368، التقريب: 1/ 332.

(65) التاريخ الكبير: 5/ 259، طبقات ابن سعد: 6/ 361، تاريخ ابن معين: 3/ 391، العلل ومعرفة الرجال: 2/ 352، معرفة الثقات: 2/ 72، الجرح والتعديل: 5/ 213، سؤالات أبي داود: 1/ 288، عـل الترمـذي: 1/ 178، المجـروحين: 2/ 54، الكامـل: 4/ 304، الضعفاء والمتروكين: 1/ 66، الكاشف: 1/ 620، لتقريب: 1/ 336.

(66) التـاريخ الكبيـر: 5/ 293، الجـرح والتعـديل: 5/ 241، الضـعفاء والمتـروكين: 1/ 67، ضعفاء العقيلي: 2/ 333، التقريب: 1/ 341.

(67) التـاريخ الكبيـر: 5/ 287، الثقـات: 3/ 249، ميـزان الاعتـدال: 4/ 286، المغنـي: 2/ 380، التقريب: 1/ 341.

(68) التاريخ الكبير: 5/ 297، الثقات: 7/ 80.

(69) التاريخ الكبير: 5/ 336، طبقات ابن سعد: 1/ 334، الجرح والتعديل: 5/ 269، سؤالات أبي داود: 1/ 211، الثقات: 7/ 80، التقريب: 1/ 346.

(70) التاريخ الكبير: 5/ 350، تاريخ ابن معين: 3/ 380، سؤالات البرذعي: 1/ 474، الجرح والتعـديل: 5/ 291، المجـروحين: 2/ 56، الكامـل: 4/ 294، تـاريخ بغـداد: 10/ 238، ميزان الاعتدال: 4/ 318، الضعفاء والمتروكين: 1/ 68.

(71) التـاريخ الكبيـر: 5/ 72، الجـرح والتعـديل: 5/ 35، المجـروحين: 2/ 16، التقريـب: 1/ 300.

(72) التـاريخ الكبيـر: 5/ 82، الجـرح والتعـديل: 5/ 48، المجـروحين: 1/ 333، الكامـل: 4/ 243، الضعفاء والمتروكين: 1/ 63، التقريب: 1/ 301.

(73) التاريخ الكبير: 5/ 108، الجرح والتعديل: 5/ 75، وضـعفاء العقيلـي: 2/ 259، الثقات: 8/ 337، الكامل: 4/ 227، ميزان الاعتدال: 4/ 112، التقريب: 1/ 306.

(74) التاريخ الكبير: 5/ 137، الثقات: 5/ 25.

(75) التاريخ الكبير: 5/ 131، تاريخ ابن معين: 1/ 141، الجرح والتعديل: 5/ 96، معرفة الثقات: 2/ 45، الثقات: 7/ 40، الكامل: 4/ 167، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي: 2/ 130، التقريب: 5/ 261.

(76) التاريخ الكبير: 5/ 148، الجرح والتعديل: 5/ 114.

(77) التاريخ الكبير: 5/ 183، الجرح والتعديل: 5/ 57، الثقات: 5/ 356، الكاشف: 1/ 594، التقريب: 1/ 321.

(78) التاريخ الكبير: 5/ 189، الجرح والتعديل: 5/ 157.

(79) التاريخ الكبير: 5/ 193، ضعفاء العقيلي: 2/ 308، المجروحين: 2/ 6، ميزان الاعتدال: 4/ 204، الكاشف: 1/ 600.

(80) التاريخ الكبير: 5/ 213، التاريخ الصغير: 2/ 120، سؤالات أبي داود: 1/ 362، الجرح والتعديل: 5/ 183، المجروحين: 2/ 20، الكامل: 4/ 164، سؤالات البرقاني: 1/ 39، الضعفاء والمتروكين: 1/ 64، التقريب: 1/ 326.

(81) التاريخ الكبير: 5/ 230، الجرح والتعديل: 5/ 205، الثقات: 7/ 59.

(82) الضعفاء الصغير: 1/ 69، الجرح والتعديل: 5/ 204، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي: 2/ 147، ميزان الاعتدال: 4/ 231.

(83) التاريخ الكبير: 5/ 436، الجرح والتعديل: 5/ 373، تاريخ أسماء الثقات: 1/ 158، المجروحين: 2/ 135، المحلى: 1/ 59، المغني: 2/ 409، التهذيب: 6/ 379.

(84) التاريخ الكبير: 6/ 59، الثقات: 7/ 608، ميزان الاعتدال: 7/ 201.

(85) التاريخ الكبير: 6/ 92، الجرح والتعديل: 6/ 21، ضعفاء العقيلي: 3/ 53، الثقات: 7/ 123، الكامل: 5/ 300، الضعفاء والمتروكين: 1/ 68، ميزان الاعتدال: 4/ 425.

(86) التاريخ الكبير: 7/ 93، التاريخ الصغير: 2/ 22، علل أحمد: 1/ 73، الجرح والتعديل: 7/ 42، المعرفة والتاريخ: 897، الثقات: 7/ 292، الكامل: 5/ 374، التهذيب: 7/ 174.

(87) التاريخ الكبير: 6/ 278، من كلام أبي زكريا في الرجال: 43، سؤالات الآجري: 1/ 248، المجروحين: 2/ 104، الكامل: 5/ 202، الكاشف: 2/ 40، لسان الميزان: 4/ 154.

(88) التاريخ الكبير: 6/ 249، تاريخ ابن معين: 4/ 206، الجرح والتعديل: 6/ 204، سؤالات الآجري: 1/ 305، المجروحين: 2/ 111، الكامل: 5/ 207، الكاشف: 2/ 47، التهذيب: 1/ 319، التقريب: 1/ 405.

(89) التاريخ الكبير: 6/ 142، الجرح والتعديل: 6/ 99، ضعفاء العقيلي: 3/ 147، الثقات: 7/ 171، الكامل: 5/ 57.

(90) التاريخ الكبير: 6/ 155، الجرح والتعديل: 6/ 108، المحلى: 8/ 275، ميزان الاعتدال: 5/ 236، التقريب: 1/ 410.

(91) التاريخ الكبير: 6/ 157، ضعفاء أبي نعيم: 1/ 111، الجرح والتعديل: 6/ 109، المجروحين: 2/ 82، التقريب: 1/ 412.

(92) التاريخ الكبير: 6/ 157، الجرح والتعديل: 6/ 110، المقنى في سرد الكنى: 1/ 193.

(93) التاريخ الكبير: 6/ 186، الجرح والتعديل: 6/ 129، الثقات: 8/ 442، الكامل: 5/ 59.

(94) التاريخ الكبير: 6/ 197، تاريخ ابن معين: 4/ 423، الجرح والتعديل: 1/ 140، سؤالات الآجري: 1/ 163، أحوال الرجال: 1/ 173، المجروحين: 2/ 86، الكامل: 59، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي: 2/ 217، المغني: 2/ 474، الضعفاء والمتروكين: 1/ 82.

(95) التاريخ الكبير: 6/ 329، تاريخ ابن معين: 1/ 137، الجرح والتعديل: 6/ 232، معرفة الثقات: 2/ 175، ضعفاء العقيلي: 3/ 290، أحوال الرجال: 1/ 109، المجروحين: 2/ 71، الكامل: 5/ 135، علل الدارقطني: 2/ 48، المنار المنيف: 41، الكاشف: 2/ 76، الضعفاء والمتروكين: 1/ 80.

(96) التاريخ الكبير: 6/ 380، طبقات ابن سعد: 6/ 392، تاريخ ابن معين: 3/ 520، العلل ومعرفة الرجال: 3/ 55، الجرح والتعديل: 6/ 268، علل الترمذي: 1/ 395، الكنى والأسماء: 1/ 755، الكامل: 5/ 142، التهذيب: 8/ 98، التقريب: 1/ 427.

(97) التاريخ الكبير: 6/ 424، الجرح والتعديل: 6/ 300، الثقات: 7/ 239، التقريب: 1/ 429.

(98) التاريخ الكبير: 7/ 27، الكامل: 5/ 74.

(99) التاريخ الكبير: 1/ 50، تاريخ ابن معين: 4/ 205، الجرح والتعديل: 7/ 217، تاريخ أسماء الثقات: 1/ 200، سؤالات الآجري: 1/ 241، ضعفاء العقيلي: 4/ 39، المجروحين: 2/ 252، الكامل: 6/ 136، التقريب: 1/ 470.

(100) التاريخ الكبير: 1/ 69، الجرح والتعديل: 7/ 239، المجروحين: 2/ 273.

(101) التاريخ الكبير: 1/ 69، ضعفاء العقيلي: 4/ 68، تاريخ بغداد: 2/ 260، تذكرة الحفاظ: 2/ 491، أحوال الرجال: 1/ 207، الجرح والتعديل: 7/ 232، ميزان الاعتدال: 6/ 126، تاريخ أسماء الثقات: 1/ 208، الكامل: 6/ 274، المجروحين: 2/ 303، تاريخ بغداد: 2/ 259، التقريب: 1/ 475.

(102) التاريخ الكبير: 1/ 86، الضعفاء الصغير: 1/ 100، الجرح والتعديل: 7/ 259، المجروحين: 2/ 259، الكامل: 6/ 203، الضعفاء والمتروكين: 1/ 95، المغني: 2/ 580، التقريب: 1/ 478.

(103) التاريخ الكبير: 1/ 162، وضعفاء العقيلي: 4/ 95، الكامل: 6/ 192، ميزان الاعتدال: 6/ 231.

(104) التاريخ الكبير: 1/ 217، الجرح والتعديل: 8/ 68، المجروحين: 2/ 262، الكامل: 6/ 251، سؤالات البرقاني: 1/ 61، الضعفاء والمتروكين: 1/ 92، الكاشف: 2/ 213، التقريب: 1/ 504.

(105) التاريخ الكبير: 1/ 245، الكامل: 6/ 279.

(106) التاريخ الكبير: 8/ 91، التاريخ الصغير: 2/ 249، الجرح والتعديل: 8/ 478، الكنى والأسماء: 1/ 400، المجروحين: 3/ 49، الكامل: 7/ 27، الكاشف: 2/ 321، التقريب: 1/ 562.

(107) التاريخ الكبير: 8/ 397، الجرح والتعديل: 9/ 228، ضعفاء العقيلي: 4/ 450، الثقات: 9/ 278، التقريب: 1/ 611.

قائمة ببعض المصادر والمراجع

❋ أحوال الرجال لأبي إسحاق الجوزجاني، تحقيق: صبحي السامرائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.

❋ التاريخ الصغير، البخاري، تحقيق: محمد إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، 1397هـ.

❋ التاريخ الكبير، البخاري، تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت.

❋ تاريخ يحيى بن معين، رواية الدوري، دراسة وترتيب وتحقيق: أحمد نور سيف، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة، ط1، 1399هـ.

❋ تدريب الراوي، السيوطي، تحقيق: أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت.

❋ تعجيل المنفعة، العسقلاني، تحقيق: د.إمداد الحق، دار الكتب العربي، بيروت، ط1.

❋ تقريب التهذيب، العسقلاني (ت852هـ)، مؤسسة الرسالة، 1997م.

❋ التلخيص الحبير، العسقلاني، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنورة، 1964.

❋ تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، دار الفكر، بيروت، ط1، 1984هـ.

❋ تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي (ت742هـ)، تحقيق: د.بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1998م.

❋ الثقات، محمد بن حبان بن محمد البستي، تحقيق: شرف الدين أحمد، دار الفكر، بيروت، ط1، 1975 م

❃ جامع التحصيل في أحكام المراسيل، الحافظ صلاح الدين أبي سعيد العلائي (ت761هـ)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ط2، 1986م.

❃ الجامع الكبير، الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (279هـ)، تحقيق: د.بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م.

❃ الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي (ت463هـ) تحقيق: د.الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، 1403هـ.

❃ الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي (ت303هـ)، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ/ 1988م.

❃ ديوان الضعفاء والمتروكين لشمس الدين الذهبي، دار بيروت، ط1، 1988م.

❃ سؤالات أبي عبد الله بن بكير وغيره، للدارقطني لأبي عبد الله بن بكير (ت388هـ)، دراسة وتحقيق: علي حسن علي عبد الحميد، دار عمار، عمان، ط1، 1408هـ/ 1988م.

❃ سؤالات السهمي للدارقطني، لحمزة السهمي (ت428هـ)، تحقيق: موفق بن عبد الله، مكتبة المعارف بالرياض، 1404هـ.

❃ سؤالات محمد بن أبي شيبة لعلي بن المديني، علي بن المديني، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، 1984م.

❃ سنن أبي داود للحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني (275هـ)، دار الحديث، القاهرة، 1988م.

❃ سنن الدارقطني (ت385هـ)، للإمام علي بن عمر أبي الحسن الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم المدني، دار المعرفة، بيروت، 1969م.

❃ سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله ابن عبد الرحمن الدارمي (255هـ)، تحقيق: فواز أحمد، وخالد العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1407هـ.

❋ سنن النسائي للحافظ أحمد بن شعيب النسائي (303هـ)، بشرح السيوطي وحاشية السندي، دار الحديث، القاهرة، 1987م.

❋ السنن الكبرى للنسائي، تحقيق: د.عبد الغفار البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م.

❋ سير أعلام النبلاء، للإمام الذهبي (ت748هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ.

❋ الشذا الفياح، الحافظ الأبناسي (ت 802هـ)، تحقيق: الشيخ صلاح هلل، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1998م

❋ صحيح ابن خزيمة (مختصر المختصر)، محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: د.مصطفى الأعظمي، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، 1970م.

❋ صحيح البخاري، تحقيق: قاسم الشماعي، دار العلم، بيروت، ط1، 1987م.

❋ صحيح مسلم، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت261هـ)، حقق نصوصه وصححه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1955م.

❋ الضعفاء الكبير، لأبي جعفر العقيلي (ت322هـ)، حققه ووثقه: الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، دار الباز، مكة المكرمة، ودار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1984م.

❋ الضعفاء والمتروكون للإمام النسائي (ت303هـ)، دار الوعي بحلب، تحقيق: محمود زايد.

❋ العلل، الإمام علي بن المديني (ت234هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، 1972م.

❋ علل أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل الشيباني، برواية المروزي، تحقيق: الشيخ صبحي السامرائي، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1989م.

❃ علل الترمذي الكبير، للإمام الترمذي (ت279هـ)، ترتيب: أبو طالب القاضي، حققه: الشيخ صبحي السامرائي، والسيد أبو المعاطي النوري ومحمود محمد خليل الصعيدي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط1، 1405هـ/ 1985م.

❃ العلل الواردة في الأحاديث النبوية للإمام الدارقطني (ت385هـ)، تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، السعودية، ط1، 1405هـ/ 1985م.

❃ العلل ومعرفة الرجال، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: وصي الله محمد عباس، المكتب الإسلامي، دار الخاني، بيروت، الرياض، ط1، 1988هـ.

❃ العلل ومعرفة الرجال، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د.طلعت قوج، ود.إسماعيل جراح، المكتبة الإسلامية، استانبول، ط1، 1987هـ.

❃ علوم الحديث، المعروف بـ: (مقدمة ابن الصلاح)، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري بن الصلاح (ت643هـ)، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، ط3، 1404هـ/ 1984م.

❃ فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، أبو عبد الله محمد السخاوي (ت902هـ)، تحقيق: علي حسن علي عبد الحميد، نشر: دار الإمام الطبري، ط2، 1412هـ.

❃ الكاشف في معرفة من له روايةٌ في الكتب الستة، للإمام الذهبي، تحقيق: عزت علي عبد عطية وموسى محمد علي الموشي، دار الكتب الحديثة، ط1، 1392هـ.

❃ الكامل في ضعفاء الرجال، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد الجرجاني، تحقيق: يحيى مختار، دار الفكر، بيروت، ط3، 1988م.

❃ الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي (ت463هـ)، تحقيق: أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1406هـ/ 1986م.

❃ لسان الميزان، الحافظ ابن حجر العسقلاني، طبعة حيدرآباد، ط1، 1329هـ.

❃ المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين للإمام ابن حبان (ت354هـ)، دار العربي، حلب، ط1، 1396هـ.

❋ المحدث الفاصل بين الراوي والواعي للحافظ الرامهرمزي (ت360هـ)، تحقيق وتعليق: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، 1391هـ/ 1971م.

❋ المراسيل لابن أبي حاتم الرازي (ت327هـ)، بعناية: شكر الله بن نعمة الله قوجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1402هـ/ 1982م.

❋ المراسيل لأبي داود السجستاني (ت275هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ/ 1988م.

❋ المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري) (ت405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م.

❋ مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة، بيروت، 1997م.

❋ مسند البزار، البزار، تحقيق: د.محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط1، 1409هـ.

❋ معرفة علوم الحديث، أبو عبد الله الحاكم، نشر الأستاذ معظم حسين، حيدر آباد، ط2، 1977م.

❋ الموطأ، برواية يحيى بن يحيى الليثي، دار إحياء التراث العربي، مصر.

❋ الموقظة في مصطلح الحديث، للإمام الذهبي (ت748هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، بحلب، 1405هـ.

❋ ميزان الاعتدال، شمس الدين الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1382هـ.

❋ نزهة النظر بشرح نخبة الفكر، تحقيق وتعليق: نور الدين عتر، المكتبة العلمية في المدينة المنورة، والبيان في بيروت.

أحكام صفة الاقتداء في الصلاة
دراسة فقهية

د. ياسين خضير عباس الجميلي

كلية الشريعة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين.

وبعد...

فإن الله تعالى قد بعث سيدنا محمداً ﷺ رحمة للعالمين، فكان الإسلام بأحكامه مراعياً لمصالح العباد وتنظيم شؤون حياتهم، فما من حكم شرعي إلا وللشارع مقصد من ورائه سواء في حفظ الدين أو النفس أو العقل أو العرض أو المال، ومن الأسباب التي دفعتني للكتابة في هذا الموضوع، لما له من أهمية بالغة الأثر، في تصحيح فعل أو قول، كاد الخطأ فيهما أن يؤدي– لولا التنبيه عليه– إلى بطلان أو فساد، أهم عبادة وركن من أركان الإسلام، ألا وهي الصلاة.

ولما كان البحث في هذا الموضوع بحثاً في مسائل متفرقة تتعلق بأحكام الاقتداء اقتضت منهجية البحث أن ينقسم بعد هذه المقدمة على توطئة وخمس عشرة مسألة وخاتمة أوجزت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث.

وأخيراً أسأل الله تعالى أن يجعل هذا الجهد المتواضع خالصاً لوجهه تعالى وأن يتم نعمته عليَّ بإصابة الحق فيما ذهبت إليه.

فالحمد أولاً وأخراً ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

توطئة:

الاقتداء في اللغة والاصطلاح:

1. **الاقتداء لغة:** مصدر اقتدى به، إذا فعل مثل فعله تأسياً، ويقال: فلان قدوة: أي يقتدى به، ويتأسى بأفعاله.

ويستعمله الفقهاء بالمعنى اللغوي، وهو إذا كان في الصلاة يعّرفونه بأنه: إتباع المؤتم الإمام في أفعال الصلاة. أو هو ربط صلاة المؤتم بالإمام بشروط خاصة جاء بها الشرع، وبينها الفقهاء في كتاب الصلاة عند الكلام عن صلاة الجماعة(1).

الألفاظ ذات الصلة:

أ. الائتمام: بمعنى الاقتداء. يقول ابن عابدين: إذا ربط صلاته بصلاة إمامه حصل له صفة الاقتداء والائتمام، وحصل لإمامه صفة الإمامة[2].

والاقتداء في استعمال الفقهاء أعم من الائتمام، لأنه يكون في الصلاة وغيرها.

ب. الإتباع: من معاني الإتباع في اللغة: المشي خلف الغير، ومنه إتباع الجنائز، والمطالبة بالحق كما في الآية ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[3].

ويأتي بمعنى الائتمام، يقال: اتبع القرآن: أئتم به وعمل بما فيه[4]. واستعمله الفقهاء بهذه المعاني، كما استعملوه بمعنى الرجوع إلى القول تثبت عليه حجة، فهو بهذا المعنى اخص من الاقتداء[5].

ج. التأسي في اللغة: من الأسوة بمعنى القدوة، يقال: تأسيت به وائتسيت: أي اقتديت. فالتأسي بمعنى الاقتداء[6]، ومنه قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[7] .

ومن معاني التأسي: التعزي، أي التصبر.

وأكثر ما يكون الاقتداء في الصلاة، أما التأسي فيستعمل في غير ذلك.

د. التقليد: وهو قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل[8].

المسألة الأولى
حكم إقتداء القائم بالقاعد

اتفق الفقهاء على أن القيام ركن في الصلاة[9] وذلك لقوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾﴾[10]، معناه في صلاتكم[11]، لكنهم اختلفوا فيمن كان قادراً على القيام أيأتم بعاجز عنه أم لا؟ وسبب الخلاف في هذه المسألة أمران:

1. تقديم العمل على الآثار الواردة.
2. الاختلاف في صلاة النبي ﷺ في مرضه الذي مات فيه مع أبي بكر رضي الله عنه فقد ورد هذا الحديث بصيغ مختلفة منها أن النبي ﷺ عندما جاء وأبو بكر رضي الله عنه يصلي بالناس تأخر أبو بكر وصلى النبي ﷺ جالساً، فهذا يدل على جواز صلاة الجالس بالقائمين، ومنها أن أبا بكر لما أراد أن يتأخر أشار إليه النبي ﷺ أن امكث وصلى بجانبه جالساً وقال: «**ما كان لنبي أن يموت حتى يؤمه رجل من قومه**». فيفهم من هذا أن أبا بكر هو الذي

صلّى بالناس قائماً وأن النبي ﷺ قد صلّى مأموماً فلا يكون فيه دليل على جواز صلاة القائم المؤتم بقاعد[12].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

المذهب الأول:

ذهب الحنفية والشافعية على أنه يصلي القادرون على القيام خلف العاجز عنه وقوفاً[13].

وقد استدلوا على مذهبهم بحديث عائشة ﵂ وفيه: «أن رسول الله ﷺ في مرضه الذي توفي فيه أمر أبا بكر ﵁ أن يصلي بالناس، فلما دخل في الصلاة وجد رسول الله ﷺ من نفسه خفه فقام يهادي بين الرجلين، ورجلاه يخطان في الأرض، فجاء فجلس عن يسار أبي بكر فكان رسول الله ﷺ يصلي بالناس جالساً، وأبو بكر قائم يقتدي بصلاة النبي ﷺ، ويقتدي الناس بصلاة أبي بكر»[14].

وجه الدلالة: قال النووي: «هذا اللفظ إحدى روايات مسلم، وهي صريحة في أن النبي ﷺ كان الإمام لأنه جلس عن يسار أبي بكر ولقوله: (يصلي بالناس) وبقوله: (يقتدي به أبو بكر) وفي رواية لمسلم: «وكان النبي ﷺ يصلي بالناس وأبو بكر يسمعهم التكبير وقوله: (يسمعهم التكبير) يعني أنه يرفع صوته بالتكبير إذا كبر النبي ﷺ، وإنما فعله رسول الله كان ضعيف الصوت حينئذ بسبب المرض، وفي رواية البخاري ومسلم: أن النبي ﷺ جلس إلى جنب أبي بكر فجعل أبو بكر يصلي وهو قائم بصلاة النبي ﷺ والناس يصلون بصلاة أبي بكر والنبي ﷺ قاعد، ورويناه من طرق كثيرة كلها دالة على أن رسول الله ﷺ كان الإمام، وأبو بكر يقتدي به ويسمع الناس التكبير، وهكذا رواه معظم الرواة»[15].

وأجيب: بأن ابن العربي نقل رداً نسبه إلى بعض مشايخ المالكية ومفاده: بأن حال النبي ﷺ والتبرك به، وعدم العوض منه يقتضي الصلاة خلفه جلوساً وليس ذلك كله لغيره[16].

المذهب الثاني:

مذهب الإمام مالك: للمالكية في هذه المسألة ثلاثة أقوال وهي روايات عن الإمام مالك:

1. أنه لا يصح اقتداء القادر على القيام بالقاعد.
2. الجواز مطلقاً.
3. أنه لا يجوز ولكن إذا صلّى القادرون على القيام بعاجز عنه قاعد فإنهم يعيدون في الوقت، فإن خرج الوقت فلا إعادة، وأرجح هذه الروايات وأشهرها أنه لا يصح إقتداء القادر على القيام بعاجز عنه. نقل ذلك عنه ابن جزي وغيره[17].

وبه قال محمد بن الحسن من أصحاب أبي حنيفة، والزيدية[18].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. ما روي عن جابر الجعفي[19] أنه ﷺ قال: «**لا يؤمن أحد بعدي جالساً**»[20].

وأجيب: بأن هذا الحديث قد أجيب عنه بالتضعيف قال النووي: «وأما الجواب عن هذا الحديث، فقال الدارقطني والبيهقي وغيرهما من الأئمة: هو مرسل[21] ضعيف، وأن جابر الجعفي متفق على ضعفه، ورد رواياته، قالوا: ولا يرويه غير الجعفي عن الشعبي، قال الشافعي رحمه الله: قد علم الذي احتج بهذا أنه ليس فيه حجة، وأنه لا يثبت لأنه مرسل وأنه عن رجل يرغب الناس عن الرواية عنه»[22].

والحق أن المالكية أنفسهم من اعترف بضعف الحديث[23].

2. قوله ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه»[24] وهذا عام في الأفعال كلها[25].

وجه الدلالة: قال ابن يونس: «فإن صلوا هم قياماً فقد خالفوه وخالفوا الحديث، وإن صلوا جلوساً فقد اسقطوا فرض القيام وهم قادرون عليه، والإمام لا يحمله عنهم، فلذلك لم يجز إمامة الجالس– والله أعلم– فإن قيل: فإن الرسول ﷺ قال: «**إنما جعل الإمام ليؤتم به**» وفي آخر الحديث: «**وإذا صلّى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون**» قيل: قد قال ابن القاسم: ليس عليه العمل، وقد جاء ما نسخه قوله ﷺ: «**لا يؤم الرجل القوم جالساً**»[26].

وأجيب: بأن في بعض هذا الكلام تكلفاً ظاهراً: أما تقديم العمل على الحديث– فبغض النظر عن الراجح في هذه المسألة أصولياً– فإنه ليس للاستدلال به على هذه المسألة مكان، وذلك لأنه من النادر جداً أن يكون الإمام عاجزاً عن القيام، ولم يستطع المالكية ان يقدموا لنا واقعة أم فيها أبو بكر أو عمر أو عثمان ﷺ أو غيرهم الناس في المدينة وهو جالس،

وبعبارة أخرى فإن التواتر أو الاستفاضة وإقرار الصحابة التي يستند إليها المالكية في تقديم العمل على الحديث غير موجودة في هذه المسألة التي نحن بصددها، فليس لتقديم العمل على الحديث مكان هنا.

وأما ادعاء النسخ بالحديث فإن كان يعني الحديث الأول الذي استدل به المالكية فقد عرفنا ضعفه، وإن كان يعني حديثاً آخر وسلمت صمته فإن هذا يقتضي العلم بتأخره عن الحديث الذي يفترض أنه منسوخ، وهذا ما لم يوضحه[27].

3. واستدلوا بمجموعة من الأدلة العقلية مدارها على القياس على أركان أخرى في الصلاة كالركوع والسجود تارة، والقراءة تارة أخرى[28].

المذهب الثالث:

ذهب الإمام أحمد إلى أنه يصلي بهم قاعداً ويصلي من خلفه جلوساً أجمعين. نقل عنه ذلك ابن جزي وغيره[29].

وقد روي ذلك عن: أسيد بن حضير، وجابر بن عبد الله، وقيس بن فهد، وأبي هريرة ﷺ، وبه قال الاوزاعي، وحماد بن زيد، وإسحاق وابن المنذر[30]. وبه قال الظاهرية[31].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. حديث أبي هريرة ﷺ وفيه: «**إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه، وإذا صلّى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون**» وعن أنس وعائشة وجابر بنحوه[32].
2. أنها حالة جلوس للإمام فوجب متابعته فيها كالتشهد[33].

وأجيب: بأن هذا تكلف لا يخفى: وذلك لأن الجلوس للتشهد هو السنة في الصحة والمرض بخلاف هذا[34].

الترجيح: وبعد هذا العرض يبدو لي أن الرأي الراجح هو ما ذهب إليه الحنفية والشافعية في هذه المسألة وذلك لصحة الحديث وقوته في الدلالة على المدّعي كما انه متأخر في مرضه الذي مات فيه ﷺ وإدعاء بعض المالكية انه خاص بالنبي ﷺ غير متجه لأمرين.

أحدهما: إن الأصل في أفعال النبي ﷺ أنها تأتي لبيان الحكم الشرعي.

ثانيهما: أن الخصوصية لا تثبت بمجرد الاحتمال والتخمين والله أعلم.

المسألة الثانية
حكم اقتداء الأميّ بمثله

يقصد بالأمي في هذه المسألة من لا يحسن قراءة الفاتحة– على خلاف بين الفقهاء في درجة الإحسان التي يكون من وصلها غير أمي، ومن نقص عنها أمي– وقد اتفق الفقهاء على عدم جواز اقتداء القارئ بالأمي، لكنهم اختلفوا في اقتداء الأمي بمثله، وهي مسألة اجتهادية، ولهذا فإن الأدلة فيها قليلة بل نادرة، وفيما يلي تفصيل المذاهب.

المذهب الأول:

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن صلاة الأمي بمثله صحيحة. وذلك وفق تفصيلات ومسائل فرعية ليس هنا مجال ذكرها[35]. وقد بنى الجمهور مذهبهم على المساواة الحاصلة باقتداء الأمي بمثله.

المذهب الثاني:

ذهب المالكية إلى أنه لا يجوز اقتداء الأمي بمثله وأن صلاتهما لو فعلا ذلك غير صحيحة ما داما يجدان قارئاً يقتديان به، ولم يخشيا خروج الوقت وقد علل المالكية بطلان صلاة الأمي بمثله بأن الإمام الأمي تبطل صلاته لأنه كان يستطيع أن يصححها بالاقتداء بقارئ وقد ترك هذا اختياراً، ويمكن أن يقال مثل ذلك في المأموم بالإضافة إلى أنه تبطل صلاته تبعاً لبطلان صلاة إمامه[36].

الترجيح: والذي يظهر لي رجحان مذهب الجمهور، وذلك لأن صلاة الأمي – إن صلّى منفرداً– صحيحة. فلا يكون حاله بالاقتداء بأمي مثله أقل من حاله فيما لو صلّى منفرداً لاسيما وأن الأمي لا يخل بغير القراءة من الأركان.

المسألة الثالثة

اقتداء المفترض بالمتنفل

حصل خلاف بين الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية وهو المختار وعند الحنابلة، على عدم جواز اقتداء المفترض بالمتنفل[37]. واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. قوله ﷺ: «**إنما جعل الإمام ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه**»[38].
2. قوله ﷺ: «**الإمام ضامن**»[39].

وجه الدلالة من الحديثين: هو أن لا يكون الإمام أضعف حالاً من المقتدي[40].

3. ولأن صلاة المأموم لا تؤدى بنية الإمام، فأشبهت صلاة الجمعة خلف من يصلي الظهر [41].

القول الثاني: ذهب الشافعية، وهو الرواية الثانية عند الحنابلة[42]: إلى جواز اقتداء المفترض بالمتنفل بشرط توافق نظم صلاتيهما، لما ورد في الصحيحين: «أن معاذاً كان يصلي مع النبي ﷺ عشاء الآخرة، ثم يرجع إلى قومه فيصلي بهم تلك الصلاة»[43] فإن اختلف فعلهما لمكتوبة وكسوف أو جنازة، لم يصح الاقتداء في ذلك على الصحيح لمخالفته النظم وتعذر المتابعة[44].

الترجيح: والذي يبدو لي أن الرأي الراجح هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول وذلك لأنه لا تجوز أن تكون صلاة الإمام أضعف حالاً من صلاة المأموم والله اعلم.

المسألة الرابعة
اقتداء الغاسل بالماسح

اتفق الفقهاء على جواز اقتداء غاسل بماسح على خف أو جبيرة، لأن الخف مانع من سراية الحدث إلى القدم، وما حل بالخف يرفعه المسح، فهو باق على كونه غاسلاً[45]، كما علله الحنفية، ولأن صلاته مغنية عن الإعادة لارتفاع حدثه، لأن المسح يرفع الحدث كما وجهه الآخرون[46].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. أن عمرو بن العاص رضي الله عنه صلى بأصحابه متيمماً وبلغ ذلك إلى النبي ﷺ فلم ينكره.
2. وأمَّ ابن عباس رضي الله عنه أصحابه متيمماً وفيهم عمار بن ياسر في نفر من أصحاب النبي ﷺ فلم ينكروه(47).
3. ولأن طهارته صحيحة أشبه المتوضئ(48).

المسألة الخامسة
حكم الصلاة أمام الإمام

اختلف الفقهاء في حكم تقدم المأمومين على الإمام وصلاتهم أمامه أهي صحيحة أم غير صحيحة؟ وسبب الخلاف في هذه المسألة هو الاختلاف في تأثير مكان المأمومين على متابعة الإمام أو عدم تأثيره عليها. وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

المذهب الأول:

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى بطلان صلاة المأمومين إن تقدموا على الإمام سواء في ابتداء الصلاة أو خلالها(49).

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. قوله ﷺ: «**إنما جعل الإمام ليؤتم به**»(50).

وجه الدلالة: والإئتمام الإتباع والمتقدم على الإمام غير متبع(51).

وأجيب: بأن الاستدلال بهذا الحديث في هذه المسألة غير متجه، وذلك لأن الائتمام المقصود في قوله ﷺ: «**إنما جعل الإمام...**» هو المتابعة في أفعال الصلاة، وليس في مكان المأمومين من الإمام، يفسره قوله ﷺ في نفس الحديث: «**فإذا كبر فكبروا وإذا ركع فاركعوا**... الحديث». ومن هنا يتضح أن المتابعة المطلوبة في هذا الحديث هي المتابعة في أركان الصلاة وأفعالها.

2. ولأن التقدم على الإمام يحتاج إلى الالتفات خلفهم لمعرفة انتقالات الإمام فيؤدي ذلك إلى استدبار القبلة في الصلاة عمداً فيبطلها.

3. ولأن هذا ما فعله النبي ﷺ ولا أحد من بعده فعله فهو ليس بمنقول ولا في معنى المنقول[52].

المذهب الثاني:

ذهب المالكية إلى أن صلاة المأمومين أمام الإمام صحيحة، ولكنهم كرهوا تقدم المأمومين على الإمام من غير ضرورة، وقد علل بعضهم هذه الكراهة بخوف عدم العلم بانتقالات الإمام أو خوف أن يطرأ على الإمام ما يبطلها، وهم لا يعلمون، أو خوف أن يخطئوا في ترتيب الركعات وقد نصوا على أنه لا إثم على المأموم إن تقدم أمامه[53].

واستدلوا على مذهبهم ببعض الأدلة العقلية يوضحها القاضي عبد الوهاب بقوله: «... لأن اختلاف المقام لا تأثير له في فساد الصلاة من جهة المأموم أصله إذا وقف عن يساره أو قامت امرأة إلى جنبه، ولأنه مساوية في النية متبع له في أفعاله مساوية في بسيط الأرض فلم يعتبر اختلاف المقام فيما سواه أصله إذا كان وراءه»[54].

الترجيح:

إن عدم ورود آثار من السنة ولو مرة واحدة تقدم فيها المأموم على إمامه يدل على أن هذا الفعل غير جائز أصلاً، فلو كان تقدم المأموم على الإمام لا يترتب عليه صحة الصلاة أو بطلانها لفعله النبي ﷺ ولو مرة واحدة لبيان الجواز، ومن هنا يتضح رجحان مذهب الجمهور في عدم تقدم المأموم على الإمام.

المسألة السادسة
حكم اقتداء المأمومين على سطح المسجد بإمام فيه

اختلف الفقهاء في حكم صلاة المأمومين على سطح المسجد بإمام فيه. وفيما يأتي مذاهب الفقهاء:

المذهب الأول:

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن الصلاة صحيحة مطلقاً لكن الشافعية كرهوها لغير حاجة[55] واستدلوا على مذهبهم بما روي عن أبي هريرة ﵁ أنه صلّى على ظهر المسجد بصلاة الإمام[56].

المذهب الثاني:

ذهب المالكية– وهو ظاهر المدونة– أن صلاة المأمومين على سطح المسجد مقتدين بإمام في المسجد صحيحة في غير الجمعة، وأما في الجمعة فغير صحيحة[57].

لم أقف لهم على دليل لاستثناء الجمعة من الصحة، فيحتمل أن يكونوا منعوا ذلك من أجل الخطبة إذ الذين على سطح المسجد لا يسمعون الخطبة، وهنا يقال: إن سماع الخطبة ليس شرطاً في صحة الصلاة فإن الصلاة صحيحة حتى لو لم يحضر المصلي الخطبة، وحضر الصلاة، وعلى أية حال فهذا منتف في أيامنا هذه وذلك لوجود مكبرات الصوت.

الترجيح: ولا يتضح لي فرق بين الجمعة وغيرها بل ولربما كانت الجمعة في هذا أولى من غيرها وذلك للزحام الذي يحصل في المساجد فيها فناسب ذلك إباحة الصلاة على السطح كي يخف الزحام في داخل المسجد.

المسألة السابعة
حكم قراءة المأموم خلف الإمام

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

لا يقرأ المصلي خلف الإمام مطلقاً سواء كانت الصلاة جهرية أم سرية إلى هذا ذهب الحنفية وهو مروي عن الأوزاعي[58] واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا ﴾[59].

وجه الدلالة: إن هذه الآية الكريمة نزلت في الصلاة خاصة حين كانوا يقرؤون خلفه فهي تنهاهم عن ذلك[60].

وأجيب: بأن الأمر بالاستماع والإنصات في حالة كون القراءة جهرية يسمعها المؤتم أما إذا كانت سرية فما الذي يستمع إليه والى أي شيء ينصت.

2. ما صح عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فكبروا وإذا قرأ فأنصتوا**»[61].

وجه الدلالة: فهذا الحديث واضح الدلالة في النهي عن القراءة خلف الإمام إذ إنه مأمور باستماع قراءة القرآن. ورد هذا الاستدلال بمثل ما رد به الدليل الأول.

3. عن عبد الله بن شداد قال إنّ النبي ﷺ قال: «**من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة**»[62].

وأجيب: بأن هذا الحديث لا يقوى للاستدلال به قال الدارقطني سنده ضعيف[63] وقال الحافظ ابن حجر وهو مشهور من حديث جابر وله طرق عند جماعة من الصحابة كلها معلولة وقال انه ضعيف عند جميع الحفاظ[64].

4. ما روي عن عمران بن حصين: «أن النبي ﷺ صلّى الظهر فجعل رجل يقرأ خلفه سبح ربك الأعلى فلما انصرف قال أيكم قرأ أو أيكم القارئ فقال لقد ظننت أن بعضكم خالجنيها»[65].

وأجيب: بأنه محمول على حالة الجهر بالقراءة بحيث يؤذي الإمام فهنا الإنكار عليه يحمل في حالة جهره ورفع صوته بحيث يسمع غيره لا عن أصل القراءة[66].

القول الثاني:

يقرأ في الصلاة السرية ولا يقرأ في الصلاة الجهرية إلى هذا ذهب الإمام مالك والإمام أحمد وهو منقول عن الزهري والثوري وابن عيينة وابن المبارك وإسحاق[67].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. استدل الإمام مالك بعمل أهل المدينة فقال: «الأمر عندنا أن يقرأ الرجل وراء الإمام فيمالا يجهر فيه الإمام بالقراءة ويترك القراءة فيما يجهر فيه الإمام بالقراءة»[68].
2. استدل الإمام أحمد بما يأتي:

قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾ ﴾[69].

قال الإمام أحمد الناس على أن هذا في الصلاة ولأن الآية عامة فتتناول بعمومها كل صلاة وكذلك حديث أبو هريرة ﷺ الذي أخرجه مسلم «**إنما جعل الإمام ليؤتم به إذا كبر فكبروا وإذا قرأ فأنصتوا**»[70].

وهذا العموم لا يستثنى منه إلا ما أخرجه الدليل وقد خرج النص الصلاة الجهرية بما روي عن أبي هريرة: «أن النبي ﷺ إنصرف من صلاة فقال هل قرأ معي أحد منكم فقال رجل نعم يا رسول الله قال مالي أنازع القرآن فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله» ﷺ[71].

القول الثالث:

يقرأ المصلي خلف الإمام بفاتحة الكتاب في كل ركعة في جميع الصلاة سواء كانت جهرية أم سرية إلى هذا ذهب الشافعي وهو مروي عن الليث ومكحول وأبي ثور ورواية عن الأوزاعي[72].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. قوله ﷺ: «**ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**»[73].

وجه الدلالة: فالحديث عام في كل مصل ولم يثبت تخصيصه بغير المأموم بمخصص صريح فبقي على عمومه[74].

وأجيب: بأن فرض القراءة قد عارضه فرض آخر وهو فرض الاستماع والإنصات في حالة القراءة الجهرية الواجبة بالآية الكريمة: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾

ﷺ فيستمع وينصت في حالة الجهر ويقرأ في حالة السر ويمكن أن يكون مرجحاً لهذا المعنى الحديث الذي استدل به الحنفية وإن كان ضعيفاً ولكنه يتقوى بهذه الآية.

2. ما روي عن عبادة بن الصامت ﷺ قال: «صلّى رسول الله ﷺ الصبح فثقلت عليه القراءة فلما انصرفت قال إني أراكم تقرؤون وراء إمامكم قال قلنا يا رسول الله أي والله، قال لا تفعلوا إلا بأم القرآن فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها»[75].

وجه الدلالة: إن الحديث دل على لزوم قراءة الفاتحة مع الإمام حتى في الصلاة الجهرية ويدل على ذلك واضحاً الرواية الأخرى «فلا تقرؤوا بشيء من القرآن إذا جهرت به إلا أم القرآن»[76].

3. ما صح عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**من صلّى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ثلاثاً غير تمام** فقيل لأبي هريرة ﷺ أنا نكون وراء الإمام فقال **أقرأ بها في نفسك**»[77].

وجه الدلالة: عبر الرسول عليه الصلاة والسلام بالخداج الذي معناه النقصان ليدل على ان الصلاة ناقصة إذا لم تقرأ الفاتحة فدل على وجوب قراءتها ثم بين أبو هريرة ﷺ أنه لا فرق بين الإمام والمأموم والصلاة السرية والجهرية.

وأجيب: بأنه يمكن أن تخصص حالة المأموم في الصلاة الجهرية الروايات الأخرى لحديث أبي هريرة إذ روي عن طريق آخر بلفظ «إن النبي ﷺ قال: **كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج إلاّ أن يكون وراء الإمام**». وروي موقوفاً عن جابر بلفظ «**من صلّى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء إمام**»[78].

الترجيح: بعد عرض الأقوال الثلاثة وأدلتهم الذي أراه راجحاً هو القول الثاني أي وجوب القراءة في الصلاة السرية دون الجهرية وذلك لان قراءة سورة الفاتحة في كل ركعة قد صحت الأحاديث في ثبوت فرضتها، فيقرؤها المؤتم في الصلاة السرية أما في الصلاة الجهرية فانه مطالب بالاستماع والإنصات لقراءة الإمام فتكون قراءة الإمام في هذه الحالة مجزئة عنه حتى لا يقع في المنازعة المنهي عنها في الأحاديث الصحيحة. والله تعالى أعلم.

المسألة الثامنة

حكم كلام المأمومين لإصلاح الصلاة

اختلف الفقهاء فيمن تعمد الكلام لإصلاح الصلاة كمن سها أمامه فسبح به فلم ينتبه فقال له: قد فعلت كذا، فقال بعض الفقهاء: إن ذلك لا يبطل الصلاة، وقال آخرون: بل يبطلها، وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

المذهب الأول:

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن تعمد الكلام في الصلاة يفسدها وإن كان لجهة إصلاحها[79]، واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. حديث زيد بن أرقم قال: «كنا نتكلم في الصلاة حتى نزلت ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ ﴾[80] فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام»[81].
2. حديث معاوية بن الحكم السلمي قال: «بينا أنا أصلي مع رسول الله ﷺ إذ عطس رجل من القوم فقلت له: يرحمك الله، فرماني القوم بأبصارهم فقلت: واثكل أماه، ما شأنكم تنظرون إلي؟! فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم، فلما رأيتهم يصمتوني سكت، فلما صلّى النبي ﷺ قال: إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس؛ وإنما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن»[82].
3. ولقوله ﷺ: «**من نابه شيء في صلاته فليسبح الرجال، ولتصفق النساء**»[83].

والحق أن الحديث الأول ربما يكون خارج محل النزاع، وذلك لأن الخلاف هنا ليس في تعمد الكلام مطلقاً وإنما هو في تعمده لجهة إصلاح الصلاة.

وأما الحديث الثاني فينطبق عليه ما قيل في الحديث الأول من حيث أن التسبيح هو لإصلاح الصلاة. لكن الحجة إنما هي في قوله ﷺ: «**إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، وإنما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن**» فقد قصر النبي ﷺ الصلاة على هذا، وقد يقول قائل: لم لم يأمره بإعادة الصلاة لكون صلاته قد بطلت بتعمده الكلام؟ الذي ليس فيه إصلاح للصلاة؟

والحق أنه يمكن أن يقال: بأنه لم يأمره بإعادتها لأنه جاهل للحكم وهذا يؤيد مذهب الشافعية في قولهم: إن الصلاة لا تبطل إذا تكلم فيها المرء ناسياً أو جاهلاً[84].

المذهب الثاني:

ذهب المالكية إلى أن الكلام اليسير لا يبطل الصلاة إذا كان لمصلحتها[85].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. حديث أبي هريرة في قصة ذي اليدين وفيه: «**أن رسول الله ﷺ انصرف من اثنتين فقال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: أصدق ذو اليدين؟ فقالوا: نعم، فقام رسول الله ﷺ فصلى ركعتين أخريين ثم سلم**» وفي رواية: «لم تقصر ولم أنس. فقال: بلى قد نسيت يا رسول الله، فقال النبي ﷺ: أحق ما يقول، قالوا: نعم، فصلى ركعتين أخريين ثم سجد سجدتين»[86].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ قد بنى على صلاته، ولم يستأنفها، ولو كان تعمد الكلام مبطلاً للصلاة لاستأنفها، وإنما لم يستأنفها لأن الكلام إنما كان لجهة إصلاح الصلاة[87].

وقد أجاب النووي عن وجه الاستدلال من حديث ذي اليدين بجوابين:

أحدهما: أنهم حين تكلموا لم يكونوا متيقنين أنهم في صلاة، ولذلك لم يكونوا متعمدين للكلام.

ثانيهما: أنه جواب وخطاب للنبي ﷺ، وهذا لا يبطل الصلاة، ثم إنه ورد في رواية أبي داود أنهم لم يتكلموا فتحمل الروايات المثبتة لكلامهم على هذا[88].

وهذان الجوابان متكلفان: أما وجه التكلف في الجواب الأول فلأمرين:

أحدهما: إن ذي اليدين لما تكلم كان مجوزاً للأمرين: قصر الصلاة ونسيان النبي ﷺ كما يظهر من قوله: أقصرت أم نسيت، ومعنى ذلك أنه قد كان عنده قدر من تعمد الكلام مساوٍ لاعتقاد القصر بالنسخ.

ثانيهما: إن الصحابة ﷺ قد تكلموا بعد أن نفى النبي ﷺ النسخ بقوله: «**ما قصرت ولا نسيت**»، ومعنى ذلك أنهم قد تعمدوا الكلام لإصلاح الصلاة بعد أن تيقنوا من عدم النسخ، ولو كان الكلام لجهة إصلاح الصلاة مبطلاً لصلاتهم لأمرهم النبي ﷺ باستئناف الصلاة.

وأما وجه تكلف الجواب الثاني: فلحمله الروايات المثبتة للكلام على الروايات النافية له ومعلوم أن المثبت مقدم على النافي وليس العكس.

2. ولأنه كلامٌ قصد به إصلاح الصلاة فأشبه التسبيح بالإمام عند سهوه[89].

الترجيح:

إن الترجيح في هذه المسألة مبني على حديث ذي اليدين، وعلى الأمر بالتسبيح لمن نابه شيء في صلاته بالنسبة للرجال.

وهنالك ردود كثيرة على حديث ذي اليدين عرفنا جانباً منها عند مناقشة هذا الدليل، وعرفنا هناك كيف ظهر فيها التكلف، وأضعف من هذا ما ادعاه بعضهم من أن حديث ذي اليدين منسوخ، مع أن أبا هريرة راوي الحديث أسلم بعد فتح خيبر في السنة السابعة للهجرة، وأضعف من هذا وذاك ما تأوّله العيني ليزيل الإشكال الذي يعترض المنسخ وهو قول أبي هريرة في الحديث: «صلّى بنا رسول الله ﷺ....الحديث». فقد أوله بأن معناه: صلّى بأصحابنا[90]. وذلك كي يجعل الباب مفتوحاً للقول بالنسخ، وإن التكلف في هذا التأويل واضح جلي، ويمكن القول بأن الجمع بين حديث أبي هريرة في قصة ذي اليدين، وحديث: «**من نابه شيء**» على الأحوال التي يغني فيها التسبيح عن الكلام، وأن يحمل حديث أبي هريرة في قصة ذي اليدين على الأحوال التي لا يغني فيها التسبيح عن الكلام لإصلاح الصلاة، فلربما أخطأ الإمام وسها فيسبح به فيعرف أنه قد أخطأ وسها، وفي هذه الحالة إما أن يدرك حقيقة خطئه وسهوه فنعمل بحديث: «**من نابه شيء...**» وأما ألا يدرك حقيقة خطئه وسهوه بل يبقى مرتبكاً متردداً فيقال له بالقدر الذي يفهم فيه خطأه ولا يزاد على ذلك. والله أعلم بالصواب.

المسألة التاسعة
حكم صلاة المنفرد خلف الصف

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول:

قالوا يكره أن يصلي المرء خلف الصف منفرداً وصلاته مجزية ولا إعادة عليه إلا إذا اختلف الجنسان فلا كراهة.

وهذا مذهب جمهور أهل العلم كابي حنيفة، ومالك، والشافعي، وسفيان الثوري وابن المبارك وغيرهم[91]. وهو المعتمد عند الأباضية مع استحباب إعادة الصلاة[92].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. حديث أبي بكرة ﷺ: «دخل المسجد ورسول الله ﷺ راكع فكبر وركع ثم دب حتى لصق بالصف فلما فرغ رسول الله ﷺ من صلاته قال: زادك الله حرصاً ولا تعد»[93].

وجه الدلالة: أنه أوقع بعض صلاته منفرداً خلف الصف ومع هذا لم يؤمر بالإعادة[94].

2. حديث أنس ﷺ: «أن النبي ﷺ قال: **قوموا فاصلي لكم** قال أنس بن مالك فقمت إلى حصير لنا قد إسْوَدَّ من طول ما لبس فنضحته بماء فقام عليه رسول الله ﷺ وصففت أنا واليتيم وراءه وأمي أم سليم وراءنا فصلى لنا رسول الله ﷺ ركعتين ثم انصرف»[95].

وجه الدلالة: فصلت أم سليم منفردة خلف الصف بإقرار النبي ﷺ.

المذهب الثاني:

قالوا إنه يحرم على المرء أن ينفرد خلف الصف وتقع صلاته باطلة غير مجزئة، وهذا مذهب أحمد[96]، وحماد ابن أبي سليمان وابن أبي ليلى ووكيع وبعض أهل الحديث من أصحاب الشافعي كابن خزيمة وابن المنذر وغيرهما[97]. وهو قول ابن حزم الظاهري[98].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. ما روي عن وابصة بن معبد: «أن النبي ﷺ رأى رجلاً يصلي خلف الصف وحده، فأمره أن يعيد صلاته»[99].
2. حديث علي بن شيبان: «أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يصلي خلف الصف، فوقف حتى انصرف الرجل، فقال له: **استقبل صلاتك، فلا صلاة لمنفرد خلف الصف**»[100].

وجه الدلالة من الحديثين: لأنه خالف الموقف، فلم تصح صلاته كما لو وقف أمام الإمام[101].

الترجيح: والذي يظهر، والله أعلم، أن صلاة المنفرد خلف الصف وحده بلا عذر لا تجوز، وأن الصلاة بها لا تصح.

وأما ما استدل به أصحاب المذهب الأول فلا حجة فيه، لأن حديث أبي بكرة فيه نهي النبي ﷺ لأبي بكرة عن العود إلى ما فعله، ويقال أيضاً: إنه فعل ما أمكنه وانضم إلى الصف، فلم يتعمد ترك الصف والصلاة دونه.

وأما الحديث الثاني فيختص بالمختلفين في الجنس، وبإجماع العلماء لا يجوز اجتماع رجال ونساء في صف واحد.

المسألة العاشرة
حكم إعادة صلاة من اقتدى بإمام فاسق من جهة الأعمال

اختلف الفقهاء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول:

ذهب الحنفية والشافعية والمالكية في الراجح عندهم والحنابلة في رواية والظاهرية: إلى أنه تصح الصلاة خلفه فلا تعاد الصلاة(102).

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. عن أبي ذر ﷺ قال: «قال لي رسول الله ﷺ: كيف أنت إذا كان عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها؟ قال: قلت: فما تأمرني؛ قال: صلّ الصلاة لوقتها فإن أدركتها معهم فصل فإنها لك نافلة»(103).

وجه الدلالة: أن رسول الله ﷺ أذن بالصلاة خلفهم وجعلها نافلة لأنهم أخروها عن وقتها وظاهرها أنهم لو صلوها في وقتها لكان مأموراً بالصلاة معهم فريضة، ولا ريب أن من أمات الصلاة وفعلها في غير وقتها فهو غير عدل(104).

2. وعن أبي هريرة ﷺ قال رسول الله ﷺ: «**يصلون لكم فإن أصابوا فلكم ولهم وإن أخطؤوا فلكم وعليهم**»(105).

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ أذن بالصلاة خلف الأمراء وبين أنهم أصابوا فللجميع وإن أخطؤوا فيلحقهم الخطأ دون المأمومين فجوز الصلاة خلفهم فدل على جواز الصلاة خلف الناس(106).

3. عن مكحول عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**الصلاة المكتوبة واجبة خلف كل مسلم براً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر**»(107).

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ أمر بالصلاة خلف من كان مسلماً أو كان فاجراً فدل على جواز الصلاة خلف الفاسق.

4. وبما ورد أن ابن عمر كان يصلي خلف الحجاج وقد كان فاسقاً، ولم يرد أن ابن عمر أعاد صلاته ولا أعاد واحداً من الصحابة مما صلّى خلفه فكان هذا إجماعاً على صحة الصلاة خلف الفاسق بأفعاله[108].
5. ولأنه رجل صلاته صحيحة فصح الائتمام به كغيره[109].

المذهب الثاني:

ذهب المالكية في رواية، والحنابلة في رواية إلى أنه لا تصح إمامته فيعيد من صلّى خلفه[110].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. حديث جابر بن عبد الله ﷺ قال: «خطبنا رسول الله ﷺ فقال: **يا أيها الناس توبوا إلى الله قبل أن تموتوا... إلى أن قال: ألا لا تؤم امرأة رجلاً ولا يؤم أعرابي مهاجراً ولا يؤم فاجراً مؤمناً إلا أن يقهره بسلطان يخاف سيفه أو سوطه**»[111].

وجه الدلالة: أن الفاجر لا تصح إمامته، فيعيد من صلّى خلف فاسق[112].

وأجيب: بأن هذا الحديث في إسناده عبد الله بن محمد العدوي وهو ضعيف، وقال البخاري: منكر الحديث، وفي إسناده أيضاً علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف[113].

2. أن الإمامة أمانة وضمان، فالإمام يتضمن حمل القراءة على المأموم، والفاسق منهم، فلا يؤمن تركه لها، وكذا قد يخل ببعض شرائط الصلاة كالطهارة وليس ثم قرينة تدل على فعله لها ومادام متهماً، فلا يصلح للإمامة فيعيد من صلّى خلفه لعدم جواز الائتمام به[114].

وأجيب: بأن استدلالهم بهذا معارض لنص الحديث الصحيح الذي رواه البخاري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**يصلون لكم فإن أصابوا فلكم ولهم وإن أخطؤوا فلكم وعليهم**»[115]. فالرسول عليه الصلاة والسلام في هذا الحديث أذن بالصلاة خلف الفاسق وبين أنهم إن أصابوا فللجميع الأجر وإن أخطؤوا فيلحقهم الخطأ دون المأمومين فجوز الصلاة خلفهم فدل على جواز الصلاة خلف الفاسق[116].

الترجيح: لذلك يترجح لدي أن الصلاة خلف الفاسق بالأعمال، صحيحة، فلا تعاد إلا أنه ينبغي أن لا يولى الفاسق الإمامة لعله يرتدع عن فسقه فإن لزم الأمر وجعل إماماً صحت الصلاة خلفه، فلا تعاد رفعاً للحرج والمشقة.

المسألة الحادية عشرة
حكم إعادة صلاة القارئ إذا اقتدى بإمام أمي أو لحان

والمراد باللحان شرعاً: هو من لا يحسن القراءة في الصلاة مطلقاً[117].

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على أربعة أقوال:

القول الأول: ذهب الحنفية والمالكية والشافعية إلى أنه لا تصح الصلاة خلفه ويعيد من أقتدى به[118]. واستدلوا بقول الرسول ﷺ: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**»[119].

وجه الدلالة: والأمي هو الذي لا يحسن قراءة سورة الفاتحة وهو الذي يخل بحرف واحد منها، ولم تصح القدوة به لأن قراءتها كاملة ركن كما علمت[120].

القول الثاني: ذهب عطاء بن رباح وقتادة والمزني وأبو ثور وابن المنذر: إلى أنه تجوز الصلاة خلفه فإذا جازت فلا إعادة على المأموم، واستدلوا بأنه عجز عن ركن من أركان الصلاة فجاز للقادر عليه أن يأتم بالعاجز عند القيام[121].

القول الثالث: ذهب الشافعية في رواية والحنابلة في رواية: إلى أنه يجوز أن يصلي القارئ خلف الأمي الصلاة السرية دون الجهرية لأن الكل مأمور بالقراءة في صلاته فصحت صلاة القارئ خلف الأمي[122].

القول الرابع: ذهب الحنابلة في الراجح عندهم إلى أن الأمي إذا أم أمياً مثله فصلاته صحيحة وإن أم أمياً قارئاً بطلت صلاة القارئ[123].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. أنه ائتم بعاجز عن ركن سوى القيام يقدر عليه المأموم فلم تصح كالمؤتم بالعاجز عن الركوع والسجود[124].

2. ولأن الإمام يتحمل القراءة عن المأموم هذا عاجز عن القراءة الواجبة على المأموم فلم يصح له الإئتمام به لئلا يفضي إلى أن يصلي بغير قراءة[125].

والدليل على صحة صلاة الإمام أنه أمَّ من لا يصح له الإئتمام به فلم تبطل صلاته كما لو أمّت امرأة رجلاً ونساء[126].

الترجيح: يترجح لديّ القول الثالث: وهو أنه يجوز أن يصلي القارئ خلف الأمي الصلاة السرية دون الجهرية لأن الكل مأمور بالقراءة في صلاته فصحت صلاة القارئ خلف الأمي أما إن أمّ الأمي قارئاً في صلاة جهرية بطلت صلاته لأنه لم يقرأ بالفاتحة وهي واجبة في الصلاة– والله تعالى أعلم–.

المسألة الثانية عشرة
حكم الاقتداء في الصلاة بإمام بواسطة المذياع والتلفاز

من المسائل المستحدثة في زماننا أن البعض تفتر عزيمته عن إتيان المسجد والصلاة فيه وتقل رغبته عما يضاعف له بالحسنات ويرفعه الله به إلى أعلى الدرجات فيصلي خلف المذياع أو التلفاز مقتدياً بالإمام ظناً منه أنه قد صلّى جماعة، قد يفعله البعض جهلاً أو لعذر من الأعذار أو تهاوناً وكسلاً واستهانة بشعيرة من شعائر الله وهي صلاة الجماعة في المسجد. لذلك لابد من معرفة حكم هذه الصلاة وهل تجزئه أم أنه يجب أن يعيدها؟.

إن الصلاة خلف المذياع أو التلفاز مقتدياً بالإمام عن طريقهما وهو جالس في بيته غير صحيحة بل وتعد من الأمور المستحدثة في العبادة[127]، وقد قال النبي ﷺ: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**»[128].

وقد صدرت الفتوى بذلك من اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد وهذا مضمونها: «لا يجوز للرجال ولا للنساء ضعفاء أو أقوياء أن يصلوا في بيوتهم واحداً أو جماعة بصلاة الإمام ضابطين صلاتهم معه بصوت المكبر فقط سواء كانت فريضة أم نافلة

جمعة أو غيرها وسواء كانت بيوتهم وراء الإمام أم أمامه لوجوب أداء الفرائض جماعة في المساجد على الرجال الأقوياء وسقوط ذلك على النساء والضعفاء»[129].

ومما يؤيد هذا القول الأحاديث الواردة عن الرسول ﷺ في ضرورة إتمام الصفوف في المساجد ومنها:

1. عن جابر بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها، فقلنا: وكيف تصف الملائكة عند ربها؟ قال يتمون الصفوف، الأول فالأول، ويتراصون في الصفوف**»[130].
2. وما رواه أبو داود بإسناد صحيح عن ابن عمر ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**أقيموا الصلاة، وحاذوا بين المناكب وسدوا الخلل، ولينوا بأيدي إخوانكم، ولا تذروا فرجات للشيطان، ومن وصل صفاً وصله الله، ومن قطع صفاً قطعه الله**»[131].
3. وقال رسول الله ﷺ: «**سووا صفوفكم، فإن تسوية الصفوف من إقامة الصلاة**»[132].

الترجيح: والذي يبدو لي أن صلاة الشخص في بيته أمام التلفاز إخلال بأمر الرسول بتسوية الصفوف كما أن الصلاة خلف المذياع أو التلفاز يؤدي إلى إعراض الكثيرين عن صلاة الجماعة في المساجد. والله تعالى أعلم.

المسألة الثالثة عشرة
عدد التسليمات المشروعة للمأموم

اختلف الفقهاء في عدد التسليمات المشروعة للمأموم أهما ثنتان أم ثلاث؟ وسبب خلاف الفقهاء في هذه المسألة ورود بعض الآثار التي تأمر برد التسليم على الإمام ورده على المأمومين بالإضافة إلى تسليمة التحليل، ففهم بعض الفقهاء من هذه الآثار أن التسليمات ثلاث وعضدوا ذلك ببعض الآثار، بينما أدخل بعض الفقهاء رد التسليمة على الإمام في إحدى التسليمتين. وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

المذهب الأول:

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن المشروع تسليمتان فقط وفق تفصيلات في دمج تسليمتي الرد على الإمام إما بالأولى أو بالثانية[133].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. حديث سمرة ﷺ: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نرد على الإمام وأن نتحاب، وأن يسلم بعضنا على بعض»[134].
2. ما رواه سعد بن أبي وقاص ﷺ قال: «كنت أرى النبي ﷺ يسلم عن يمينه وعن يساره حتى يرى بياض خده»[135].
3. وعن جابر بن سمره ﷺ قال: «كنا إذا صلينا مع رسول الله ﷺ قلنا السلام عليكم ورحمة الله السلام عليكم ورحمة الله، وأشار بيده إلى الجانبين فقال ﷺ: علام تومئون بأيديكم كأنها أذناب خيل شمس، إنما يكفي أحدكم أن يضع يده على فخذيه ثم يسلم على أخيه من على يمينه وشماله»[136].

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث أنه لم يذكر تسليمة ثالثة[137].

المذهب الثاني:

ذهب المالكية إلى أن التسليمات ثلاث إحداها عن يمينه يخرج بها من الصلاة، ويسلم بها على المأمومين، يمينه، وثانية تلقاء وجهه يردها على إمامه وثالثة عن يساره يردها على المأمومين يساره قالوا: وإن تسليمة الرد على الإمام مسنونة حتى لو لم يكن الإمام موجوداً كالمسبوق، كما أن تسليمة الرد على المأمومين مشروعة أيضاً حتى لو لم يكن ذلك الشخص المردود عليه قد انتهى من الصلاة بأن كان مسبوقاً[138].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. حديث سمرة بن جندب قال: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نرد على الإمام، وأن يسلم بعضنا على البعض»[139].
2. ما روي عن ابن عمر ﷺ: أنه كان يسلم عن يمينه، ثم يرد على الإمام ثم إن كان على يساره أحد رد عليه[140].

3. وعن سمرة ﷺ أيضاً: «أمرنا عليه الصلاة والسلام إذا كان في وسط الصلاة أو حين انقضائها: فابدؤوا قبل التسليم فقولوا: التحيات الطيبات... ثم سلموا على اليمين ثم سلموا على قارئكم وعلى أنفسكم»[141].
4. ولأن الإمام قد جمع تسليمه أمرين: أحدهما: التحليل، والثاني: السلام على المأمومين فاحتاجوا إلى الرد عليه[142].

الترجيح: إن الأحاديث التي استدل بها المالكية كحديث سمرة بن جندب أحاديث عامة لا يمكن أن تثبت التسليمة الثالثة، كما أن بعضها آثار موقوفة كما هو الحال في أثر ابن عمر ﷺ وهذا لا يمكن أن يثبت به مثل هذا الحكم الشرعي الذي مبناه على الانتشار والاستفاضة وأما أحاديث الجمهور فبعضها جاء واصفا لصلاة النبي ﷺ وكيفية تسليمه كحديث سعد بن أبي وقاص ﷺ، والحق أن الاستدلال بمثل هذه الأحاديث غير متجه، وذلك لأن هذه الأحاديث ليست في محل النزاع، فالمسألة التي نحن بصددها هي الخلاف في عدد تسليمات المأموم، وليس في عدد تسليمات الإمام، ذلك أن النبي ﷺ كان إماماً ولم يكن مأموماً حتى يستدل بفعله على محل الخلاف. وبعض الأحاديث التي استدل بها الجمهور فيها أمر المأمومين بالسلام عن اليمين وعن الشمال، وهذا صريح في الاقتصار على تسليمتين وذلك كحديث جابر بن سمرة.

وبهذا يتضح رجحان مذهب الجمهور في الاقتصار على تسليمتين والله تعالى أعلم.

المسألة الرابعة عشرة
القدر الذي يلزم المسافر فيه الإتمام إذا اقتدى بمقيم

اتفق الفقهاء على جواز اقتداء المسافر بالمقيم، ولكنهم اختلفوا في القدر الذي يلزم المسافر فيه الإتمام إذا صلّى خلف مقيم. أهو ركعة كاملة؟ أم لا. تشترط الركعة بل يلزم المسافر الإتمام إذا صلّى أي قدر من الصلاة خلف إمام مقيم.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في هذه المسألة:

المذهب الأول:

ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن المسافر إذا اقتدى بمقيم جزءاً من الصلاة لزمه الإتمام ولو كان ذلك الجزء دون ركعة[143].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. ما روي عن ابن عباس ﵄ أنه قيل له: ما بال المسافر يصلي ركعتين في حال الانفراد وأربعاً إذا ائتم بمقيم: فقال: تلك السنة[144].
2. وعن نافع قال: كان ابن عمر إذا صلّى مع الإمام صلاها أربعاً وإذا صلّى وحده صلاها ركعتين[145].
3. ولأنها صلاة اجتمع فيها القصر والإتمام فغلب الإتمام لأنه الأصل[146].

المذهب الثاني:

ذهب المالكية إلى أن المسافر إذا اقتدى بمقيم فصلى خلفه ركعة فأكثر لزمه الإتمام وإن صلّى أقل من ركعة قصر [147].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1. قوله ﷺ: «**من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدركها**»[148]– أي أدرك حكمها– ومن حكمها مع المقيم الإتمام.
2. القياس على الجمعة فإن من أدرك منها دون ركعة أتمها ظهراً[149].

الترجيح: والذي يترجح لدي مذهب الجمهور: وذلك لأن الدخول في الصلاة مع الإمام يرتب على المأموم حكم صلاة الإمام، بدليل أنه لو سها الإمام لحق المأموم سهوه، ولو كان ذلك المأموم مسبوقاً وجاء بعد سهو الإمام.

وأما الحديث الذي استدل به المالكية: فقد جاء في المسبوق وهو أنه يدرك بالركعة الجماعة، ثم إن حكم ما دون الركعة لا يستنبط من الحديث إلا بمفهوم المخالفة وهو مختلف في حجيته، وليس ببعيد أن يكون قوله ﷺ من باب التمثيل، وليس من باب الحصر. والله تعالى أعلم.

المسألة الخامسة عشرة
حكم من أدرك الإمام في الركوع الثاني من صلاة الكسوف

اختلف الفقهاء في حكم من أدرك الركوع الثاني من صلاة الكسوف(150)، أيكون مدركاً للركعة أم لا؟ وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

المذهب الأول:

ذهب المالكية إلى أن الركوع الثاني هو الركن فيكون مدركه مدركاً للركعة(151).

واستدلوا على مذهبهم بأن الركوع الأول له حكم القراءة، لأنه يتخللها، والقراءة محمولة عن المأموم، قالوا: والركوع الأول ليس هو الركوع الركن، بل إن الركوع الركن هو الثاني، وذلك لأن الركوع الثاني يعقبه السجود فدل على أنه هو المعتبر، بخلاف الركوع الأول فإنه تعقبه قراءة وهذا غير معهود في الركوع مما يؤيد أن الركوع المعتمد به هو الركوع الثاني(152).

المذهب الثاني:

ذهب الشافعية والحنابلة(153)، إلى أن الركوع الأول هو الركن، وأن الثاني تابع له، فلا يكون مدركه مدركاً للركعة إذا فاته الركوع(154).

واستدلوا على ذلك بأن الركوع الأول هو الركن، وأن الثاني تابع له، بدليل أنه يصح أن تصلي صلاة الكسوف بركوع واحد كغيرها من النوافل، كما رُوي من غير وجه عن النبي ﷺ (155).

الترجيح: والذي يترجح لدي أن الركوع الثاني هو المعتبر، وأن من أدركه يكون مدركاً للركعة، وقول الشافعية والحنابلة: إنه يصح أن تصلي صلاة الكسوف بركوع واحد ليس من لازمه أن يكون الركوع الأول هو المعتبر إذا صليت بركوعين، إذ قد يقال: إن الركوع الثاني هو المعتبر لأنه هو الذي يعقبه السجود، كما أنها لو صليت بركوع واحد لكان السجود يعقب ذلك الركوع والله تعالى أعلم.

الخاتمة

وتشتمل على أهم ما توصلت إليه من نتائج، وهي:

1. أنه يصلي القادرون على القيام خلف العاجز عنه وقوفاً.
2. بطلان صلاة المأمومين إذا تقدموا على الإمام سواء في ابتداء الصلاة أو خلالها.
3. جواز صلاة المأمومين على سطح المسجد بإمام فيه ولا فرق بين الجمعة وغيرها.
4. إن التسليم المشروع في الصلاة هو تسليمتان.
5. إن المسافر إذا اقتدى بمقيم جزءاً من الصلاة لزمه الإتمام ولو كان ذلك الجزء دون ركعة.
6. الصلاة صحيحة خلف الإمام الفاسق بالأعمال، ولا إعادة عليه.
7. جواز صلاة القارئ خلف الأمي الصلاة السرية دون الجهرية.
8. تعاد الصلاة لمن صلّى خلف المذياع أو التلفاز مقتدياً بالإمام وهو جالس في بيته وصلاته غير صحيحة وتجب إعادتها.
9. عدم جواز صلاة المنفرد خلف الصف بلا عذر.

الهوامش

(1) حاشية ابن عابدين: 369/1، والطحاوي على الدر: 239/1.

(2) المصدران السابقان.

(3) سورة البقرة: 178.

(4) المصباح المنير ولسان العرب مادة (تبع).

(5) التقرير والتحبير لابن الهمام: 300/3، حاشية الطحاوي على الدر: 239/1.

(6) المصباح المنير ولسان العرب مادة (أسى)، وتفسير القرطبي: 56/18.

(7) سورة الأحزاب: 21.

(8) التعريفات للجرجاني، ومسلم الثبوت: 400/2.

(9) ينظر: بداية المجتهد: 110/1.

(10) سورة البقرة: 238.

(11) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 140/3.

(12) بداية المجتهد: 110/1.

(13) البناية: 350/2، المبسوط: 218/1، تبيين الحقائق: 1/ 143، الأم: 151/1، المجموع: 265/4، مغني المحتاج: 240/1.

(14) أخرجه البخاري: 174/1، كتاب الآذان، باب من اسمع الناس تكبير الإمام، مسلم: 314/1، كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر.

(15) البناية: 2/ 351- 352، المجموع: 4/ 265، مغني المحتاج: 240/1.

(16) عارضة الاحوذي: 2/ 159- 160، وينظر: البيان والتحصيل: 299/1.

(17) القوانين الفقهية: 72، المدونة: 81/1، مواهب الجليل: 97/2، المنتقى: 238/1.

(18) شرح فتح القدير: 261/1، تبيين الحقائق: 143/1، الروض النضير: 200/2.

(19) هو جابر بن يزيد بن الحارث الجعفي الكوفي، تكلم فيه ابن حجر: ضعيف، توفي سنة سبع وعشرين ومائة، ينظر: تقريب التهذيب: 123/1.

(20) أخرجه الدارقطني: 398/1، كتاب الصلاة، باب صلاة المريض جالساً بالمأمومين، قال الشوكاني نقلاً عن الحافظ العراقي: إن الحديث لا يصح بوجه من الوجوه. وجابر متروك. ينظر: نيل الاوطار: 211/3.

(21) المرسل لغة: مأخوذ من الإرسال بمعنى الإطلاق وعدم المنع، والمرسل اصطلاحا: هو ما رواه التابعي سواء كان كبيراً أم صغيراً عن النبي ﷺ من قوله أو فعله أو تقريره، ينظر: الوسيط في علوم ومصطلح الحديث:280.

(22) المجموع: 266/4، المغني: 48/2.

(23) الذخيرة: 154/1 ب، التمهيد: 6/ 143، بداية المجتهد: 111/1.

(24) أخرجه البخاري: 168/1، كتاب الآذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به برقم (805)، مسلم: 309/1، كتاب الصلاة، باب أئتمام المأموم بالإمام، برقم (414).

(25) الإشراف: 109/1، التمهيد: 192/6، الجامع لأحكام القرآن: 218/3.

(26) الجامع لمسائل المدونة: 47/1 ب.

[27] ينظر: البناية: 351/2، مغني المحتاج: 240/1، كشاف القناع: 561/1، شرح منتهى الإرادات: 258/1.

[28] المنتقى: 239/1، الذخيرة: 154/1، الإشراف: 109/1.

[29] القوانين الفقهية: 72، المغني: 48/2، الكافي لابن قدامة: 235/1، كشاف القناع: 561/1، لكن الحنابلة اشترطوا أن يكون الإمام راتباً، وأن يكون به علة يرجى زوالها، فإن طرأت عليه العلة أثناء الصلاة جلس وأعوا جلوساً.

[30] المجموع شرح المهذب: 4/ 265، المغني: 48/2.

[31] المحلى: 44/3.

[32] المغني: 48/2، شرح منتهى الإرادات: 258/1.

[33] المغني: 48/2.

[34] المنتقى: 239/1، الإشراف: 109/1.

[35] البناية: 363/2، حاشية ابن عابدين: 582/1، فتح القدير: 327/1، نهاية المحتاج: 163/2، مغني المحتاج: 238/1، المجموع: 266/4– 268، شرح منتهى الإرادات: 261/1، كشاف القناع: 566/1.

[36] الزرقاني على مختصر خليل: 11/2، الخرشي: 25/2، الإشراف: 111/1، الذخيرة: 154/1.

[37] فتح القدير: 324/1، حاشية الدسوقي: 329/1، جواهر الإكليل: 76/1، كشاف القناع: 1/ 484، المغني: 226/2.

[38] سبق تخريجه صفحة 5.

[39] أخرجه أبو داود: 356/1.

[40] حاشية الدسوقي: 1/ 329، المغني: 2/ 226.

[41] فتح القدير: 324/1، جواهر الإكليل: 76/1، كشاف القناع: 484/1.

[42] مغني المحتاج: 253/1، نهاية المحتاج: 168/2، المغني: 226/2.

[43] أخرجه البخاري: 192/2.

(44) مغني المحتاج: 253/1، نهاية المحتاج: 168/2، المغني: 226/2.

(45) ينظر: المغني: 420/2.

(46) حاشية ابن عابدين: 396/1، مواهب الجليل: 24/1، مغني المحتاج: 240/1، نهاية المحتاج: 168/2، كشاف القناع: 110/1.

(47) ينظر: المغني: 420/2.

(48) المصدر نفسه.

(49) حاشية ابن عابدين: 1/ 551، نهاية المحتاج: 2/ 180، مغني المحتاج: 245/1، المجموع: 4/ 299، كشاف القناع: 1/ 572، شرح منتهى الإرادات: 263/1، المغني: 43/2.

(50) سبق تخريجه في صفحة 5..

(51) نهاية المحتاج: 180/2، مغني المحتاج: 245/1، كشاف القناع: 572/1.

(52) كشاف القناع: 572/1، شرح منتهى الإرادات: 263/1.

(53) الزرقاني على مختصر خليل: 14/2، الخرشي: 29/2، المدونة الكبرى: 82/1، الإشراف: 114/1.

(54) الإشراف: 114/1، وينظر: حاشية البناني على الزرقاني: 14/2.

(55) شرح فتح القدير: 367/1، المبسوط: 210/1، مغني المحتاج: 250/1، نهاية المحتاج: 198/1، شرح منتهى الإرادات: 1/ 267، المغني: 2/ 38.

(56) شرح منتهى الإرادات: 1/ 267، والأثر أخرجه البخاري: 1/ 99، كتاب الصلاة، باب الصلاة في الصفوف والمنبر والخشب، والبيهقي: 111/3، كتاب الصلاة، باب صلاة المأموم في المسجد، وذكر ابن حجر وصله. أنظر: تعليق التعليق: 215/2– 216.

(57) الخرشي: 36/2، التاج والإكليل بهامش الحطاب: 117/2، الزرقاني على مختصر خليل: 20/2، الكافي في فقه أهل المدينة: 178/1، الشرح الصغير: 614/1.

(58) الهداية: 55/1، الاختيار: 64/1، بداية المجتهد: 112/1.

(59) سورة الأعراف: 204.

(60) الاختيار: 1/ 64.

(61) شرح صحيح مسلم: 101/4.

(62) الدارقطني: 122/1، ابن ماجة: 277/1، أبو داود بشرح عون المعبود: 307/1.

(63) الدارقطني: 122/1.

(64) فتح الباري: 242/2، نصب الراية: 6/2.

(65) شرح صحيح مسلم: 109/4.

(66) نيل الاوطار: 243/2.

(67) أحكام القرآن لابن العربي: 2/ 826، بداية المجتهد: 1/ 112، المغني: 600/1.

(68) الموطأ: 1/ 86.

(69) سورة الأعراف: 204.

(70) سبق تخريجه.

(71) المغني: 4/ 601- 602، والحديث رواه أبو داود: 218/1، والنسائي: 141/2، الترمذي بشرح تحفة الاحوذي: 254/1.

(72) المجموع: 3/ 324، المغني: 600/1، نيل الاوطار: 237/2.

(73) أخرجه البخاري: 163/2، مسلم بشرح النووي: 105/4.

(74) المجموع: 324/3.

(75) سنن أبو داود: 217/1، الدارقطني: 120/1، وقال إسناده صحيح.

(76) المصدران السابقان.

(77) مسلم بشرح النووي: 101/4.

(78) عارضة الاحوذي بشرح الترمذي: 111/2.

(79) البناية: 405/2- 409، مغني المحتاج: 194/1، المجموع: 85/4، شرح منتهى الإرادات: 213/1، الفروع: 487/1.

(80) سورة البقرة: 238.

(81) سبق تخريجه في صفحة 5.

(82) أخرجه مسلم: 381/1، كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة برقم (538).

(83) أخرجه البخاري: 167/1، كتاب الأذان، باب من دخل ليؤم الناس، ومسلم: 316/1، كتاب الصلاة، باب تقديم الجماعة من يصلي بهم برقم (431).

(84) المجموع: 85/4، مغني المحتاج: 195/1.

(85) الخرشي: 321/1، الزرقاني على مختصر خليل: 244/1، الذخيرة: 512/1، التمهيد: 343/1، الزرقاني على الموطأ: 287/1.

(86) أخرجه البخاري: 66/2، كتاب السهو، باب إذا سلم في ركعتين أو ثلاث، ومسلم 1/ 403، كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له، برقم (573).

(87) البيان والتحصيل: 52/2، الزرقاني على الموطأ: 287/1، الجامع: 75/1، الإشراف: 91/1، الذخيرة: 512/1، التمهيد: 343/1، بداية المجتهد: 86/1.

(88) المجموع: 88/4.

(89) الإشراف: 91/1.

(90) البناية: 409/2.

(91) بدائع الصنائع: 392/1، مواهب الجليل: 446/2، المجموع: 134/4، المغني: 212/2.

(92) شرح النيل: 231/1.

(93) أخرجه البخاري: 312/2، كتاب الآذان، برقم (783)، وأبو داود: 182/1، كتاب الصلاة، برقم (683)، والنسائي: 118/2، في الإمامة.

(94) الحاوي الكبير: 341/2.

(95) أخرجه مسلم: 457/1، كتاب المساجد، باب جواز الجماعة في النافلة والصلاة على حصير وخمرة وثوب وغيرها من الطاهرات، برقم (658).

(96) المغني: 212/2، كشاف القناع: 1/ 591.

(97) تحفة الاحوذي: 24/2، فتح الباري: 313/1، الأوسط: 183/4.

(98) المحلى: 52/4.

[99] أخرجه احمد: 228/4، أخرجه أبو داود: كتاب الصلاة، باب الرجل يصلي وحده خلف الصف، برقم (682)، أخرجه الترمذي: كتاب أبواب الصلاة، باب ما جاء في الصلاة خلف الصف وحده، برقم (230).

[100] أخرجه احمد في مسنده: 23/4، ابن ماجة: 180/1، كتاب إقامة الصلاة، باب صلاة الرجل خلف الصف، برقم (989)، قال في الزوائد: إسناده صحيح ورجاله ثقات.

[101] المغني: 212/2، كشاف القناع: 591/1.

[102] المبسوط: 401/1، المجموع: 134/4، التاج والإكليل: 93/2، المغني: 185/2، الإنصاف: 252/2، المحلى: 298/4.

[103] أخرجه مسلم: 449/1.

[104] شرح صحيح مسلم: 147/5، نيل الاوطار: 26/2.

[105] أخرجه البخاري: 170/1.

[106] فتح الباري: 187/2.

[107] أخرجه البيهقي: 12/3، والدارقطني: 56/2، أبو داود: 162/1، وقال الدارقطني: رجاله ثقات.

[108] المغني: 186/2.

[109] المغني: 186/2.

[110] المغني: 185/2، الإنصاف: 252/2.

[111] أخرجه ابن ماجة: 343/1، وإسناده ضعيف لضعف علي بن زيد وعبد الله بن محمد. ينظر: مصباح الزجاجة: 129/1.

[112] المغني: 188/2.

[113] نيل الاوطار: 185/3.

[114] المغني: 188/2.

[115] الحديث سبق تخريجه.

[116] فتح الباري: 187/2.

[117] التعاريف: 95/1.

[118] حاشية الدسوقي: 329/1، التاج والإكليل: 98/2، الأم: 110/1، المجموع: 166/4.

[119] أخرجه البخاري: 1/ 263 برقم (756)، ومسلم: 1/ 295 برقم (394).

[120] المجموع: 166/4.

[121] المجموع: 167/4.

[122] المجموع: 167/4، المغني: 30/2.

[123] المغني: 30/3.

[124] المغني: 412/2.

[125] المصدر نفسه.

[126] المغني: 412/2.

[127] صلاة الجماعة حكمها وأحكامها، للسدلان: 172، بسط الكف في إتمام الصف، للسيوطي: 29، القول المبين في أخطاء المصلين، لمشهور سلمان: 211.

[128] أخرجه البخاري: 753/2، ومسلم: 1158/3.

[129] صلاة الجماعة: 172.

[130] أخرجه مسلم: 322/1.

[131] أخرجه البيهقي: 101/3، أبو داود: 178/1، وهو حديث صحيح.

[132] أخرجه مسلم: 324/1.

[133] الدر المختار وحاشية ابن عابدين: 1/ 529، مغني المحتاج: 178/1، كشاف القناع: 423/1، المغني: 588/1.

[134] أخرجه أبو داود: 263/1، كتاب الصلاة، باب الرد على الإمام، برقم (1001).

[135] أخرجه مسلم: 409/1، كتاب المساجد، باب السلام للتحليل من الصلاة، برقم (582).

[136] أخرجه مسلم: 322/1، كتاب الصلاة، باب الأمر بالسكون في الصلاة، برقم (431).

[137] المجموع: 479/3، كشاف القناع: 1/ 422، شرح منتهى الإرادات: 193/1.

[138] الخرشي: 276/1، بداية المجتهد: 94/1، الذخيرة: 145/1، المنتقى: 169/1.

(139) سبق تخريجه.

(140) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه: 222/2، كتاب الصلاة، باب الرد على الإمام، برقم (3147)، وابن أبي شيبة: 301/1، كتاب الصلوات، باب من كان يسلم تسليمة واحدة، وقال: إسناد صحيح.

(141) أخرجه أبو داود: 256/1، كتاب الصلاة، باب التشهد، رقم (975).

(142) الجامع: 82/1 أ.

(143) البناية: 765/2– 766، مغني المحتاج: 269/1، المجموع: 355/4، شرح منتهى الإرادات: 277/1، المغني: 128/2.

(144) أخرجه ابن أبي شيبة: 382/1، باب إذا دخل المسافر في صلاة المقيم.

(145) المغني: 128/2، مغني المحتاج: 269/1، والأثر أخرجه مالك في الموطأ: 149/1، كتاب قصر الصلاة في السفر، وعبد الرزاق في مصنفه: 542/2، برقم (4381).

(146) المجموع: 355/4.

(147) الشرح الصغير على أقرب المسالك: 482/1، الكافي: 179/1، البيان والتحصيل: 40/2– 42، الإشراف: 121/1، المنتقى: 267/1.

(148) أخرجه البخاري: 145/1، كتاب الصلاة، باب من أدرك من الصلاة ركعة، ومسلم: 423/1، كتاب المساجد، باب من أدرك ركعة من الصلاة، برقم (607).

(149) الإشراف: 121/1، البيان والتحصيل: 41/2.

(150) الكسوف والخسوف بمعنى واحد: وهو ذهاب نور أحد النيرين أو بعضه، وقيل الكسوف للشمس والخسوف للقمر، وقيل العكس، وقيل الكسوف ذهاب البعض، والخسوف ذهاب الكل، ينظر: التهذيب في اختصار المدونة: 325/1.

(151) الخرشي: 108/2، الزرقاني على مختصر خليل: 79/2، الشرح الكبير: 403/1، الذخيرة: 194/1.

(152) الحطاب: 203/2، الخرشي: 108/2، الشرح الكبير للدردير: 403/1، الجامع: 89/1.

[153] ذهب الحنفية إلى أن الركعة في صلاة الكسوف ذات ركوع واحد كسائر الصلوات فلا يبقى مجال للقول بالإدراك في الركوع الأول أو الثاني ينظر: البناية: 897/2.

[154] نهاية المحتاج: 2/ 397، مغني المحتاج: 319/1، المجموع: 61/5– 62، شرح منتهى الإرادات: 313/2، المغني: 281/2.

[155] المجموع: 61/5، مغني المحتاج: 319/1، شرح منتهى الإرادات: 313/1، المغني: 281/2.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. أحكام القرآن: أبو بكر، محمد بن عبد الله، المعروف بابن العربي، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط3، دار الفكر، 1392هـ/1982م.
2. الاختيار لتعليل المختار: عبد الله بن محمود الموصلي، ط3، دار المعرفة، لبنان.
3. الإشراف على مسائل الخلاف: القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، مطبعة الإرادة.
4. الأم: الإمام أبو عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان.
5. الإنصاف، في معرفة الراجح من الخلاف، على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: علاء الدين، أبو الحسن، علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط1، 1374هـ/1955م.
6. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف: أبو بكر بن المنذر النيسابوري، تحقيق: صغير احمد، ط2، دار طيبة، الرياض، 1993.
7. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين بن مسعود الكاساني الحنفي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان، 1394هـ/1974م.

8. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: الإمام القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 2004م.
9. بسط الكف في إتمام الصف: السيوطي، ط1، دار الحسن، عمان– الأردن، 1993.
10. البناية شرح الهداية: أبو محمد بن أحمد العيني، تصحيح: محمد عمر، الشهير بناصر الإسلام الرامفوري، دار الفكر، ط1، 1400هـ/1980م.
11. البيان والتحصيل، والشرح والتوجيه والتعليل: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت– لبنان.
12. التاج والإكليل لمختصر خليل: أبو عبد الله محمد بن يوسف المواق، ط2، دار الفكر، لبنان.
13. تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق: فخر الدين، عثمان بن علي الزيلعي، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط2، بيروت– لبنان.
14. التعاريف: محمد عبد الرؤوف المناوي، ط2، دار الفكر، بيروت– لبنان، 1990.
15. تعليق التعليق: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المكتب الإسلامي، عمان– الأردن.
16. تقريب التهذيب: الحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار المعرفة، بيروت– لبنان.
17. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو عمر، يوسف بن عبد البر، طبعة وزارة الأوقاف، المغرب.
18. التهذيب في اختصار المدونة: تأليف أبي سعيد البواذعي خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي القيرواني، تحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم الشيخ، ط1، 1420هـ/1999م، دار البحوث الإسلامية، دبي.
19. الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله، محمد بن أحمد القرطبي، دار أحياء التراث العربي، بيروت.

20. الجامع لمسائل المدونة: محمد بن عبد الله بن يونس التميمي، مركز البحث العلمي والتراث الإسلامي، جامعة أم القرى.
21. حاشية ابن عابدين: محمد أمين المعروف بابن عابدين، دار المعرفة، بيروت– لبنان.
22. حاشية البناني على الزرقاني: محمد البناني، دار الفكر، بيروت– لبنان.
23. حاشية الدسوقي: محمد عرفة الدسوقي، دار الفكر، بيروت– لبنان.
24. الذخيرة: شهاب الدين، أحمد بن إدريس القرافي، مطبعة كلية الشريعة، الأزهر.
25. الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، تأليف: القاضي شرف الدين الحسين بن احمد السباغي، مكتبة المؤيد، ط2، السعودية– الطائف.
26. الزرقاني على الموطأ: عبد الله محمد بن يوسف الزرقاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط1.
27. الزرقاني على مختصر خليل: عبد الباقي الزرقاني، دار الفكر، بيروت– لبنان.
28. سنن ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت– لبنان.
29. سنن أبي داود: أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، مراجعة: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
30. سنن الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان.
31. سنن الدارقطني: علي بن عمر، وبذيله التعليق المغني على الدارقطني للعظيم آبادي، صححه وحققه: عبد الله هاشم المدني، دار المحاسن، القاهرة.
32. سنن النسائي: أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب النسائي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان.
33. شرح الخرشي على مختصر خليل: محمد الخرشي، دار صادر، بيروت– لبنان.
34. الشرح الصغير على أقرب المسالك: أبو البركات، أحمد بن محمد الدردير، دار المعارف، مصر.

35. الشرح الكبير على مختصر خليل: أبو البركات أحمد بن محمد الدردير، دار الفكر، بيروت.
36. شرح النيل وشفاء العليل: محمد بن يوسف طفيش، الطبعة 2، مكتبة الإرشاد، جدة، 1980.
37. شرح منتهى الإرادات: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر، بيروت- لبنان.
38. صحيح البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري، المكتبة الإسلامية، تركيا، 1401هـ/1981م.
39. صحيح مسلم: أبو بكر، محمد بن إسحاق النيسابوري، شركة الطباعة العربية السعودية، ط2.
40. صلاة الجماعة حكمها وأحكامها: صالح بن غانم السدلان، ط2، دار الوطن، السعودية.
41. عارضة الاحوذي شرح جامع الترمذي: أبو بكر محمد بن عبد الله الإشبيلي، المعروف بابن العربي، دار العلم للجميع.
42. فتح الباري بشرح صحيح البخاري: شهاب الدين، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المكتبة السلفية، مصورة عن دار الفكر.
43. فتح القدير شرح الهداية، جمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، دار أحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.
44. الفروع: شمس الدين أبو عبد الله، محمد بن مفلح المقدسي، عالم الكتب، بيروت- لبنان.
45. القوانين الفقهية، لابن جزي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.
46. القول المبين في أخطاء المصلين: مشهور سلمان، ط4، دار ابن حزم، 1996.
47. الكافي في فقه أهل المدينة: أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: محمد بن محمد الموريتاني، دار الهدى للطباعة والنشر، دمشق.

48. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، المطبعة الحكومية، مكة المكرمة، 1394هـ.
49. المبسوط: شمس الدين، السرخسي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 1406هـ/ 1986م.
50. المجموع شرح المهذب: محي الدين، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، مطبعة المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
51. المحلى: أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق: أحمد محمد شكر، دار الفكر، بيروت- لبنان.
52. المدونة الكبرى: مالك بن أنس، دار النشر، بيروت- لبنان.
53. مسند الإمام أحمد: الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان.
54. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة: أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناني البوصيري، تحقيق: محمد الكشناوي، الدار العربية للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 1403هـ.
55. المصنف: أبو البركات، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق الشيخ: حبيب الرحمن الاعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان.
56. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج: الشيخ محمد الشربيني الخطيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.
57. المغني مع الشرح الكبير: أبو محمد موفق الدين، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، مطبعة المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
58. المنتقى شرح الموطأ: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، طبعة دار الكتاب العربي.
59. مواهب الجليل بشرح مختصر خليل: أبو عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي، المعروف بالحطاب، مكتبة النجاح، ليبيا.
60. موطأ الإمام مالك، دار أحياء التراث العربي، مصر.
61. نصب الراية لأحاديث الهداية: عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر.

62. نهاية المحتاج شرح المنهاج: شمس الدين محمد بن حمزة الرملي، المكتبة الإسلامية.
63. نيل الاوطار شرح منتقى الأخبار: محمد بن علي الشوكاني، طبعة دار الجيل، بيروت– لبنان.
64. الهداية شرح المبتدئ: علي بن أبي بكر المرغناني، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
65. الوسيط في علوم ومصطلح الحديث: الشيخ محمد بن محمد أبو شهبة، ط1، 1403هـ/1983م، عالم المعرفة، جدة.

الوكالة في عقد البيع بين الشريعة والقانون

د. عمر عدنان علي

كلية أصول الدين/ قسم العقيدة

المقدمة

الحمد لله المتفضل بالأنعام والصلاة والسلام على رسوله خير الأنام سيدنا محمد وعلى آلهِ وصحبه مصابيح الظلام ومن سار على نهجه واقتفى أثره واستقام.

فإن من نعم الله علينا أن أختار لنا الإسلام ديناً فجعله دين الرحمة واليسر وجعل لنا القرآن دستوراً ومنهاج حياة عالج مشكلات الناس ونظم علاقاتهم بالخالق والمجتمع وقد اصطفى الله تعالى لتبليغ هذا الدين سيدنا محمد النبي الأمي الذي بين للأمة المنهج القويم والطريق المستقيم شرع من الأحكام ما تنتظم به حياة العباد حتى يسعدوا في الدنيا والأخرة فالله سبحانه وتعالى خلق الغني والفقير والقادر والعاجز والرجل والمرأة وجعلهم يحتاجون لبعضهم البعض في معاشهم وتصرفاتهم وسائر أحوالهم فمن أجل دفع المشقة والحرج عن الناس ومن أجل التيسير عليهم شرع الإسلام الوكالة تلبية لحاجات الناس ورعاية لمصالحهم وسد حاجاتهم فقد تتوفر القدرة والكفاءة والخبرة عند إنسان دون أخر، ولأن التوكيل يشمل أنواعاً كالبيع والشراء والنكاح والطلاق والقصاص، فقد اخترت أن يكون موضوع بحثي الوكالة في عقد البيع وذلك لإنتشار الوكالات في هذا العصر حيث أصبح التوكيل في البيع والشراء أكثر التصاقاً بحياتهم وذلك لأنشغالهم في أمور الحياة اليومية فقد لا يتمكن الإنسان من القيام بكل الأعمال بمفرده فكان لا بد أن يوكل غيره بالتصرف في بعض الأعمال نيابة عنه، لذا فإن هذا النوع من التوكيل يحتاج إلى بيان الحكم الشرعي ثم أجريت معه مقارنة مع القانون فجاء عنوان البحث الوكالة في عقد البيع بين الشريعة والقانون، وكان منهجي وخطتي فيه كالآتي:

١- تناولت الوكالة في عقد البيع من حيث مشروعيتها وأركانها وأنواعها وأسباب إنتهائها مع ذكر اختلافات الفقهاء وأقوالهم وآرائهم في المذاهب الأربعة.

٢- ولما كان بحثي في الشريعة مقارناً بالقانون لذا فقد رجعت إلى القانون المدني العراقي.

٣- وقد اقتضت طبيعة البحث أن يكون في هذهِ المقدمة وخمسة مباحث وهي كالآتي:

المبحث الأول: تناولت فيه تعريف مفردات البحث الوكالة والعقد والبيع لغة وشرعاً، وقانوناً.

المبحث الثاني: فقد تناولت فيه بيان مشروعية الوكالة في عقد البيع من القرآن والسنة والإجماع والمعقول مع ما يثبت عنها من القانون.

المبحث الثالث: فقد خصصته للكلام عن أركان الوكالة في عقد البيع وهي الصيغة والعاقدان والموكل فيه مع ذكر شروط لكل ركن في القانون.

المبحث الرابع: فقد ذكرت فيه أنواع الوكالة في عقد البيع بإعتبار محل التصرف الموكل به وهي الوكالة العامة والوكالة الخاصة وبأعتبار صفتها وهي الوكالة المطلقة والوكالة المقيدة مع ذكر أنواعها في القانون.

المبحث الخامس: وقد خصصته للكلام عن أسباب انتهاء الوكالة في عقد البيع شرعاً وقانوناً.

ثم الخاتمة بأهم المراجع حسب حروف المعجم ثم فهرست الموضوعات. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آلهِ وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

المبحث الأول
معنى الوكالة في عقد البيع

المطلب الأول: معنى الوكالة لغةً وشرعاً وقانوناً

أولاً: معنى الوكالة لغةً

الوكالة اسم مصدر من التوكل وتصح بفتح الواو وكسرها[١] ولها في اللغة معانٍ كثيرة منها:

أ. القيام بأمر الغير أو إقامة الغير في التصرف: قال ابن منظور: «ووكيل الرجل الذي يقوم بأمره سمي وكيلاً لأن موكله قد وكل إليه القيام بأمره فهو موكل إليه الأمر»[٢].

ب. الاعتماد والتفويض: قال الجواهري: «والتوكل إظهار العجز والاعتماد على غيرك والاسم التكلان واتكلت على فلان في أمري إذا اعتمدته»[٣]، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ ﴿١٢﴾﴾[٤]، أي يعتمدون عليه ويفوضون أمرهم إليه[٥].

ج. الكفالة: قال ابن منظور[٦]: الوكيل هو المقيم الكفيل بأرزاق العباد وحقيقته أنه يستقل بأمر الموكل إليه وفي التنزيل العزيز: ﴿أَلَّا تَتَّخِذُواْ مِن دُونِي وَكِيلٗا ﴿٢﴾﴾[٧].

د. الحفظ: قال ابن منظور: «وقيل الوكيل: الحافظ»[٨]، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ وَنِعۡمَ ٱلۡوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾[٩]، أي الحافظ.

ثانياً: معنى الوكالة شرعاً.

اختلف الفقهاء (رحمهم الله تعالى) في تعريف الوكالة وذلك حسب ما اصطلح عليه كل مذهب من المذاهب الأربعة لكنها تصب في معنى واحد ألا وهو تفويض أمراً للآخر وإقامته مقامه في التصرف فيه.

فعرفها الحنفية بأنها «عبارة عن إقامة الإنسان غيره مقام نفسه في تصرف معلوم»[١٠].

أما المالكية فقد عرفوها بأنها «نيابة ذي حق غير ذي أمرة ولا عبادة لغيره فيه غير مشروطة بموته»[١١].

وعرفها الشافعية بأنها «تفويض شخص ماله فعله مما يقبل النيابة إلى غيره ليفعله في حياته»[١٢].

وعرفها الحنابلة بأنها «استنابة جائز التصرف مثله فيما تدخله النيابة»[١٣].

ثالثاً: معنى الوكالة قانوناً.

تعددت ألفاظ التعريفات في بيان معنى الوكالة قانوناً لكنها تنصب في معنى واحد ألا وهو التفويض فقد أوردت المادة ٦٩٩ من التقنين المدني تعريفاً لعقد الوكالة على الوجه الآتي:

«الوكالة عقد بمقتضاه يلتزم الوكيل بأن يقوم بعمل قانوني لحساب الموكل»[١٤].

وهذا التعريف يميز الوكالة عن غيرها من العقود وهو أن محل الوكالة الأصلي يكون دائماً تصرفاً قانونياً في حين أن المحل في غيرها من العقود هو «عمل مادي»[١٥].

وعرفت مجلة الأحكام العدلية[١٦] الوكالة في المادة (١٤٤٩) كما يلي: «الوكالة هي تفويض أحد في شغل لآخر وإقامته مقامه في ذلك الشغل ويقال لذلك الشخص موكل ولمن أقامه وكيل ولذلك الأمر الموكل به»[١٧].

وقد عرف القانون المدني العراقي الوكالة في المادة (٩٢٧) ونصها: «الوكالة: عقد يقيم به شخص غيره مقام نفسه في تصرف جائز معلوم»[١٨].

وبمثل هذا المعنى جاء في المادة (٨٩٢) من كتاب مرشد الحيران في تعريف الوكالة ما يلي «التوكيل هو إقامة الغير مقام نفسه في تصرف جائز معلوم»[١٩].

المطلب الثاني: معنى العقد لغة وشرعاً وقانوناً

أولاً: معنى العقد لغةً.

العَقْد بفتح وسكون: الضَّمان والعهد جْمعه عقود وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾[٢٠]، قيل هي العهود وقيل هي الفرائض التي ألزموها[٢١]، والعقد نقيض الحل عَقَد يَعقِد وتعاقداً وعَقَّد وقد انعقَّد ونعقَّد ثم استعمل في أنواع العقود من البيوعات وغيرها ثم استعمل في التصميم والاعتقاد الجازم، ويقال عقدُ الحبل فهو معقود وكذلك العهد ومنه عقدة النكاح والعقد إملاك المرأة كما قيل عقد النكاح وانعقد النكح بين الزوجين والبيع بين المتبايعين وعقد كل شيء إبرامه[٢٢].

ثانياً: معنى العقد شرعاً.

معنى العقد هو ما يتم بين إرادتين أو بين طرفين متقابلين (إيجاب وقبول)، وهذا المعنى هو المراد عند أكثر الفقهاء كما يظهر من تعريف الفقهاء للعقد.

فقد عرفه الحنفية بأنه: «العقد ينعقد بالإيجاب والقبول»[٢٣].

وعرفه المالكية بأنه: «كل إشارة فهم منها الإيجاب والقبول لزم بها البيع»[٢٤].

أما الشافعية فقد عرفوه: «مجموع الإيجاب والقبول»[٢٥] وعرفه الحنابلة بقولهم: «ولا يستبعد انعقاد العقد على أمر زائد على الإيجاب والقبول كما يتوقف انعقاد النكاح معهما على الشهادة»[٢٦].

ثالثاً: معنى العقد قانوناً.

عرفت مجلة الأحكام العدلية في المادة (١٠٣) العقد بقولها: «التزام المتعاقدين وتعهدهما أمراً وهو عبارة عن ارتباط الإيجاب بالقبول»[٢٧].

وعرف القانون المدني العراقي العقد في المادة (٧٣) بأنه «ارتباط الإيجاب الصادر من أحد العاقدين بقبول الأخر على وجه يثبت أثره في المعقود عليه»[٢٨]، وهذا التعريف مأخوذ من الفقه الإسلامي نقلاً عن المادة (٢٦٢) من كتاب مرشد الحيران في تعريف العقد

ونصها «العقد عبارة عن إرتباط الإيجاب الصادر من أحد المتعاقدين بقبول الآخر على وجه يثبت أثره في المعقود عليه»[٢٩].

المطلب الثالث: معنى البيع لغةً وشرعاً وقانوناً.

أولاً: معنى البيع لغةً.

البيع: جمعه بيوع والبيع: ضد الشراء، والبيع: الشراء أيضاً وهو من الأضداد[٣٠].

وبعت الشيء شريته وفي الحديث «**لا يخطب الرجل على خطبة أخيه ولا يبيع على بيع أخيه**»[٣١]، قال أبو عبيد: كان أبو عبيدة وأبو زيد وغيرهما من أهل العلم يقولون: إنما النهي في قوله: «**لا يبيع على بيع أخيه**» إنما هو: لا يشترِ على شراء أخيه فإنما وقع النهي على المشتري لا على البائع لأن العرب تقول: بعت الشيء بمعنى اشتريته[٣٢].

وقيل: أن البيع مشتق من الباع لأن كل واحد من المتعاقدين يمد باعه للأخذ والإعطاء ويحتمل أن كل واحد منهما كان يبايع صاحبه، أي يصافحه عند البيع فسُمي البيع صفقة[٣٣].

ثانياً: معنى البيع شرعاً.

ذهب كثيراً من الفقهاء (رحمهم الله) إلى تعريف عقد البيع بتعريف البيع نفسه لا بتعاريف خاصة به سواء كان ذلك البيع بإيجاب أو تعاط[٣٤]، كما يظهر ذلك من تعريف الفقهاء للبيع.

فقد عرفه الحنفية بأنه: «مبادلة شيء مرغوب فيه بمثله على وجه الخصوص»[٣٥]، وعرفه المالكية بأنه: «مُسَلمٌ المبيع لمُبتّاعه»[٣٦].

وعرفه الشافعية بأنه: «عقد معاوضة مالية يفيد ملك عين أو منفعة على التأبيد»[٣٧]، وعرفه الحنابلة بأنه: «مبادلة المال بالمال تملكاً وتمليكاً»[٣٨].

ثالثاً: معنى عقد البيع قانوناً.

لقد سبقت الشريعة الإسلامية كل التشريعات القانونية في جعل البيع ناقلاً للملكية بحيث يصبح مشتري العقار أو المنقول مالكاً للمبيع بمجرد العقد[٣٩] وقد عرفت المادة

(٣٤٣) من مرشد الحيران البيع بأنه: «تمليك البائع مالاً للمشتري بمال يكون ثمناً للمبيع»[٤٠]، وعرفته مجلة الأحكام العدلية في المادة (١٠٥) مبادلة مال بمال ويكون منعقداً وغير منعقد[٤١].

أما القانون المدني العراقي فقد تأثير المشروع بالفقه الإسلامي فعرفت المادة (٥٠٦) من القانون المدني العراقي البيع بأنه (مبادلة مال بمال) وهو تعريف مقتبس بشكل خاص من المادة (١٠٥) من مجلة الأحكام العدلية، كما نصت المادة (٥٠٧) من القانون المدني على أنه «البيع باعتبار المبيع أما أن يكون بيع العين بالنقد وهو البيع المطلق أو ببيع النقد وبالنقد وهو الصرف أو بيع العين بالعين وهو المقايضة»[٤٢].

المبحث الثاني
الأدلة الشرعية والقانونية للوكالة في عقد البيع

المطلب الأول: الأدلة الشرعية.

الوكالة مشروعة في عقد البيع بالكتاب والسُنة والإجماع والمعقول.

أولاً: الأدلة من الكتاب العزيز.

استدل الفقهاء (رحمهم الله) على مشروعية الوكالة من القرآن الكريم بجملة من النصوص إلا إننا نقتصر بالاستدلال على النصوص الواردة في مشروعية الوكالة في عقد البيع ومنها قوله تعالى: ﴿فَٱبۡعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمۡ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلۡمَدِينَةِ فَلۡيَنظُرۡ أَيُّهَآ أَزۡكَىٰ طَعَامٗا فَلۡيَأۡتِكُم بِرِزۡقٖ مِّنۡهُ﴾[٤٣].

وجه الاستدلال بالآية الكريمة في الغرض: أن هذا البعث الحاصل من أهل الكهف لواحد منهم هو بعث بطريق الوكالة، وهذا المعنى أورده المفسرون عند تفسيرهم الآية.

فقال ابن العربي: «قوله تعالى: ﴿فَٱبۡعَثُوٓاْ﴾ هذا يدل على صحة الوكالة وهو عقد نيابه أذن الله فيه للحاجة إليه وهو أقوى آية في الغرض»[٤٤]، وقال الإمام القرطبي: «في هذهِ البعثة بالورق دليل على الوكالة وصحتها»[٤٥]، وكذلك ذكر الألوسي في تفسيره الآية إنما تصح دليلاً لمشروعية الوكالة[٤٦].

وكذلك يستدل من الآية أن أهل الكهف بعثوا وكيلاً عنهم إلى المدينة ليشتري لهم طعاماً.

ثانياً: الأدلة من السُنة المطهرة:

إن كتب الحديث مليئة بالأثار المروية عن رسول الله ﷺ والتي استدل بها على مشروعة الوكالة إلا أننا نقتصر بالاستدلال على الأحاديث الواردة في مشروعية الوكالة في عقد البيع ومن هذهِ الأحاديث.

أولاً: ما أخرجه البخاري عن عروة البارقي قال: «دفع إلي رسول الله ﷺ ديناراً لأشتري له شاة، فأشتريت له شاتين فبعت إحداهما بدينار وجئت بالشاة والدينار إلى رسول الله ﷺ فذكر له ما كان من أمره، فقال له: **بارك الله لك في صفقة يمينك**، فكان يخرج بعد ذلك إلى كناسة الكوفة فيربح الربح العظيم وكان من أكثر أهل الكوفة مالاً»(٤٧)، وجه الدلالة من الحديث أن النبي ﷺ وكل عروه البارقي في الشراء وأجاز فعله.

ثانياً: بما جاء في الصحيحين: «أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً على خيبر فجاءهم بتمر جنيب(٤٨) فقال: **أكُل تمر خيبر هكذا؟** فقال: إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاث فقال: **لا تفعل بع الجمع(٤٩) بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً**»(٥٠)، وجه الدلالة بالحديث أن رسول الله ﷺ وكل الرجل في البيع والشراء(٥١).

ثالثاً: الإجماع:

فقد اجمعت الأمة على جواز الوكالة ومشروعيتها من الصدر الأول إلى يومنا من غير نكير ولا خلاف من أحد(٥٢).

رابعاً: المعقول:

إن الحاجة تدعوا إلى التوكيل في البيع والشراء من أجل دفع المشقة فقد يحسن الإنسان بعض التصرفات كإلقاء الدروس والمحاضرات ولكنه لا يحسن البيع والشراء أو لا يجد الوقت الكافي لذلك والمنع في جواز ذلك يفضي إلى الحرج(٥٣).

المطلب الثاني: الأدلة القانونية

أولاً: أوردت المادة (٩٢٧) من القانون المدني العراقي ونصها: «أن الوكالة عقد يقيم به شخص غير مقام نفسه في تصرف جائز معلوم»(٥٤).

فالمادة قيدت عقد الوكالة في تصرف جائز معلوم وعقد البيع تصرف جائز معلوم بلا خلاف.

ثانياً: أوردت المادة (٧٠٠) من التقنين المدني ما يلي: «يجب أن يتوافر في الوكالة الشكل الواجب توافره في العمل القانوني الذي يكون محل الوكالة ما لم يوجد نص يقضي بغير ذلك».

ولما كان الأصل في التصرفات القانونية أن تكون رضائية لا تستوجب شكلاً خاصاً فكذلك الأصل في الوكالة أن تكون هي أيضاً رضائية، فالوكالة في البيع والشراء وغير ذلك من العقود الرضائية تكون رضائية مثل العقد الذي هو محل الوكالة ولا تستوجب شكلاً خاصاً لإنعقادها[٥٥].

ثالثاً: نصت المادة (٩٧٢) من المشروع التمهيدي صراحة على أن الوكيل يلتزم بأن يقوم بعمل قانوني فيصح التوكيل في البيع والشراء...[٥٦].

رابعاً: أوردت الفقرة الثانية من المادة (٧٠١) من التقنين المدني أعمال الإدارة التي تشملها الوكالة العامة ونصها: «ويعد من أعمال الإدارة الإيجار إذا لم تزد مدته على ثلاث سنوات وأعمال الحفظ والصيانة واستيفاء الحقوق ووفاء الديون ويدخل فيها أيضاً كل عمل من أعمال التصرف تقتضيه الإدارة كمبيع المحصول وبيع البضاعة أو المنقول الذي يسرع إليه التلف وشراء ما يستلزمه الشيء محل الوكالة من أدوات لحفظه ولإستغلاله»[٥٧].

خامساً: أوردت الفقرة الأولى من المادة (٧٠٢) من التقنين المدني التصرفات القانونية التي تكون محلاً للوكالة الخاصة ونصها: «لا بد من وكالة خاصة في كل عمل ليس من الأعمال الإدارة وبوجه خاص البيع والرهن والتبرعات والصلح والإقرار والتحكيم وتوجيه اليمين والمرافعة أمام القضاء»[٥٨].

المبحث الثالث
أركان الوكالة في عقد البيع

الركن في اللغة: الجانب القوي للشي الذي عليه اعتماده[٥٩].

أما في الاصطلاح: هو «ما به قوام الشيء الذي لا يتحقق ولا يوجد إلا به»[٦٠]، اختلف الفقهاء (رحمهم الله تعالى) في حصر أركان الوكالة على مذهبين:

المذهب الأول: أركان الوكالة هي الصيغة والموكل والوكيل والموكل فيه وهو ما ذهب إليه المالكية والشافعية والحنابلة[٦١]، وعللوا رأيهم بأنه لا يتصور قيام أي عقد بدونهما فلا بد من تحققها حتى يكون العقد صحيحاً[٦٢].

المذهب الثاني: ركن الوكالة هو الإيجاب والقبول فقط وهو ما ذهب إليه الحنفية، وعللوا ذلك أن ما عدا الإيجاب والقبول من المحل والعاقدين هي من لوازم الإيجاب والقبول لأنه يلزم من وجود الإيجاب والقبول وجود موجب وقابل ووجودهما مرتبطين يستلزم وجود محل يظهر فيه هذا الأرتباط[٦٣]، وبناءاً على هذا سأتناول أركان الوكالة.

أولاً: الصيغة

اتفق جمهور الفقهاء مع الحنفية في أنه لا بد من الإيجاب والقبول لإنعقاد عقد الوكالة وإنه لا يشترط صيغة معينة لإنعقاد الوكالة فيكتفي بالإيجاب والقبول فمتى وجد فإن الوكالة تنعقد بأي لفظ دل عليها[٦٤].

والإيجاب من الموكل وهو كل لفظ يدل على الرضا بالتوكيل إما صراحة أو كناية مثل وكلتك بيع داري أو أقمتك مقامي في بيعه أو نحو ذلك من الألفاظ، أما القبول فيكون من الوكيل بأن يقول قبلت أو رضيت أو نحو ذلك مما يدل على الرضا وكذلك يجوز القبول بكل فعل دل على القبول كأن يفعل ما يأمره الموكل بفعله لأن الإيجاب أذان بالتصرف فجاز القبول فيه بالفعل، وعلى هذا لا يشترط في القبول أن يكون بالفظ فقط بل ينعقد بالكتابة، فإذا لم يوجد الإيجاب والقبول لا يتم العقد فلو قال الوكيل: لا أفعله أولا أقبله بطل العقد[٦٥]، ويجوز قبول الوكالة على الفور أو على التراخي فلا يشترط الفور في القبول ولا القبول في المجلس ولا يجوز أن يبلغه- أي الوكيل- أن فلاناً وكله منذ عام فيقول قبلت[٦٦].

صيغة الوكالة في القانون:

إن صيغة العقد في القانون العراقي تتكون من الإيجاب والقبول كما يفهم من الفقرة الأولى من المادة (٧٣) ونصها: «العقد هو ارتباط الإيجاب الصادر من أحد العاقدين بقبول الأخر على وجه يثبت أثره في المعقود عليه»[٦٧]، ولما كانت الوكالة عقد على رأي القانون- كما تقدم في تعريف القانون للوكالة- فإن حكم هذهِ المادة ينسحب على الوكالة فتكون صيغتها مكونة من الإيجاب والقبول أيضاً.

ويصح رضاء كل من الموكل والوكيل بالوكالة ضمناً فقد ورد في هذا المعنى نص في المشروع التمهيدي للقانون المدني إذ كانت المادة (٩٧٣) من هذا المشروع تنص على ما يأتي: «١- يجوز أن يكون قبول الوكيل ضمنياً كما لو قام بتنفيذ الوكالة.

٢- وتعد الوكالة مقبولة إذا تعلقت بأعمال تدخل في مهنة الوكيل أو كان قد عرض خدماته علنا بشأنها هذا ما لم يرد الوكالة في الحال»[٦٨].

وكذلك اشترط القانون المدني العراقي أن يكون الإيجاب والقبول باللفظ الماضي ويجوز أن يكون باللفظ المضارع والأمر إذا أريد بهما الحال لا الأستقبال ونصت المادة (٧٧) في فقرتها الثانية على ما يلي: «ويكون الإيجاب والقبول بصيغة الماضي كما يكونان بصيغة المضارع والأمر إذا أريد بهما الحال».

ويجوز أن يكون الإيجاب والقبول بالمشافهة والمكاتبة وبالأشادة الشائعة ولو كانت من الناطق وبإتخاذ مسلك لا شك في دلالته على أرادة التوكيل وقد نصت المادة (٧٩) على ذلك ونصها: «كما يكون الإيجاب أو القبول بالمشافهة يكون بالمكاتبة وبالأشارة الشائعة الاستعمال ولو من غير الأخرس، وبإتخاذ مسلك آخر لا تدع لظروف الحال شكاً في دلالته على التراضي».

وكذلك يكون سكوت الوكيل قبولاً للوكالة إذا اقتضى الإيجاب بيان القبول ويفهم ذلك من المادة (٨١) ونصها: «لا ينسب إلى الساكت قول ولكن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان يعتبر قولاً»[٦٩].

ثانياً: الموكل

الموكل هو أحد العاقدين في عقد الوكالة وقد اشترط فيه الفقهاء (رحمهم الله) عدة شروط:

١- أن يكون ممن يملك فعل ما وكل به وهذا بإتفاق الفقهاء لأن التوكيل تفويض ما يملكه من التصرف إلى الغير فإذا كان لا يملك هذا التصرف بنفسه فكيف يوكل به الغير[٧٠].

٢- أن يكون مالكاً للتصرف الذي يوكل فيه فتلزمه أحكام ذلك التصرف[٧١] أي أن يكون (عاقلاً- بالغاً- رشيداً).

أ. أما العقل فقد اتفق الفقهاء على بطلان تصرف المجنون من هبة وبيع أو غير ذلك من التصرفات فلا يصح أن يكون الموكل مجنوناً لكونه لا يصح تصرفه لنفسه في شيء فلا يصح أن يستتيب غيره فيه(٧٢).

ب. أما البلوغ فقد اختلف الفقهاء في اشتراطه على مذهبين:

المذهب الأول: أن الصبي العاقل تصح منه التصرفات (النافعة) النافذة وله أن يوكل فيها مثل قبول الهدية والصدقة من غير أذن الولي لأنه مما يملكه بنفسه بدون إذن وليه فيملك تفويضه إلى غيره بالتوكيل.

أما التصرفات الدائرة بين الضرر والنفع كالبيع والإجارة فإن كان مأذوناً في التجارة يصح منه التوكيل بها لأنه مما يملكه بنفسه وإن كان محجوراً فيتوقف على إجازة وليه وإليه ذهب الحنفية(٧٣).

المذهب الثاني: عدم جواز أن يكون الصبي موكلاً لأنه لا يملك هذا التصرف وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء(٧٤).

ج. أما كونه رشيداً: فيشترط في الموكل ألا يكون سفيهاً وذلك حين يوكل في أموره المالية لعدم صحة مباشرته ذلك بنفسه فبوكيله أولى(٧٥).

والسفيه: من يسيء التصرف في أمواله مع قيام العقل عنده كأن يكون مبذراً يضع أمواله في غير ما وضعت له.

واختلف جمهور الفقهاء في صحة وكالة السفيه في التصرفات المالية أذا أذن له وليه على مذهبين:

المذهب الأول: جواز تصرف السفيه فيها بنفسه مع أذن وليه فمقتضى قوله أنه يجوز له التوكيل فيها أيضاً مع أذن وليه وإليه ذهب المالكية والشافعية والحنابلة في أحد الوجهين(٧٦)، وعللوا جواز ذلك بأن السفيه عاقل محجور عليه فيصح تصرفه بالأذن كالصبي، يحقق هذا أن الحجر على الصبي أعلى من الحجر على السفيه والصبي يصح تصرفه بأذن وليه فجوازه في السفيه أولى(٧٧).

المذهب الثاني: إن السفيه لا يباشر التصرفات المالية حتى وإن أذن له وليه وهو ما ذهب إليه الحنابلة في الوجه الأخر.

وعللوا عدم جوز ذلك أن الحجر عليه بسبب تبذيره وسوء تصرفه فإن أذن له فقد أذن له فيما لا مصلحة فيه فلا يصح وهو كما أذن في بيع ما يساوي عشرة بخمسة[٧٨].

ولا يصح أيضاً وكالة المحجور المفلس في التصرفات التي تؤول إلى نقص في أمواله كالهبة والبيع والشراء وتجوز له هذهِ التصرفات إذا أجازها الغرماء لأن الحجر لحقهم، وهذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء[٧٩].

وتجوز وكالة المريض مرض لموت في التصرفات بيعاً أو شراء أو تبرع ما دام لم يتجاوز في ذلك الثلث[٨٠].

شروط الموكل في القانون:

نصت الفقرة الأولى من المادة (٩٣٠) من القانون المدني العراقي في بيان شروط الموكل على ما يلي: «يشترط لصحة الوكالة أن يكون الموكل ممن يملك التصرف بنفسه فيما وكل به فلا يصح توكيل مجنون ولا صبي غير مميز مطلقاً ولا توكيل صبي مميز بتصرف ضار ضرراً محضاً ولو بأذن الولي ويصح توكيله بالتصرف الذي ينفعه بلا أذن وليه وبالتصرف الدائر بين النفع والضرر أن كان مأذونا بالتجارة فإن كان محجوراً ينعقد توكيله موقفاً على أذن وليه»[٨١].

والقانون كما هو ظاهر من المادة يتفق مع ما ذهب إليه الفقهاء وخاصة الحنفية وجملة القول في وكالة الصبي ما نص عليه القانون المدني العراقي.

وهذا ما جاء في الفقرة الأولى من المادة (٤٦) ونصها: «كل شخص بلغ سن الرشد متمتعاً بقواه العقلية غير محجور عليه يكون كامل الأهلية لمباشرة حقوقه المدنية»[٨٢].

والعاقل طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية هو من يستقيم كلامه وأفعاله والمجنون ضده وعليه إذا أكمل الفتى والفتاة الثامنة عشر يصبح كل منهما حر في نفسه وله حق التوكيل سوء رضي الولي أم لم يرض[٨٣].

ثالثاً: الوكيل.

الوكيل: هو القائم بما فوّض إليه من الأمور، وينوب الوكيل عن الموكل في القيام بالتصرفات ويشترط فيه عدة شروط:

١- صحة مباشرته التصرف المأذون فيه لنفسه وإلا فلا يصح توكيله لأن تصرف الشخص لنفسه أقوى من تصرفه لغيره وأن تصرفه له بطريق الأصالة ولغيره بطريق النيابة فإذا لم يقدر على الأقوى لم يقدر على الأضعف بطريق الأولى[٨٤]، ومن الأسباب التي تحول دون مباشرة الوكيل مثل ذلك التصرف وتحقق أهلية التصرف بما يلي:

أ. **العقل:** فقد اتفق الفقهاء على أن الوكيل يشترط فيه أن يكون عاقلاً لأن المجنون لا يعقل العقد ولا يفهم معناه[٨٥]، بأن يعرف مثلاً أن البيع سالب والشراء جالب، ويعرف الغبن اليسير من الغبن الفاحش[٨٦].

ب. **البلوغ:** فقد اختلف الفقهاء في اشتراطه فقد ذهب الحنفية والمالكية إلى أن البلوغ ليس بشرط لصحة الوكالة فتصح وكالة الصبي المميز العاقل مأذوناً كان أو محجوراً بينما اشترط فقهاء الحنابلة إذن الولي لصحة توكيل الصبي المميز[٨٧].

وذهب فقهاء الشافعية والحنابلة إلى أنه لا يصح توكيل الصبي[٨٨].

ج. **الرشد:** يشترط في الوكيل أن لا يكون سفيهاً إلا بأذن وليه إذا كان وكيلاً في تصرفات مالية لأن علة المنع هو السفه وهو سوء التصرف والسفيه ممنوع عن مباشرة مثل هذهِ التصرفات لنفسه فلغيره أولى[٨٩].

٢- أن يكون الوكيل معيناً أما بنسبة أو أشارة فلا يصح أن يكون مجهولاً لأن الوكالة عقد تترتب بموجبه التزامات وحقوق لا يتحقق ذلك إلا يكون الوكيل معيناً ومعلوماً فمن قال: وكلت في بيع فرسي من يريد بيعها فإن هذا التوكيل لغو بإتفاق الفقهاء[٩٠].

٣- يشترط في الوكيل علمه بالوكالة وإلا فكيف يصير وكيلاً وهو لم يعلم بها؟ هذا ما ذهب إليه الحنفية والمالكية وذهب الشافعية والحنابلة بعدم اشتراط ذلك[٩١].

وعلم الوكيل بالوكالة يثبت بالمشافهة أو الكتابة إليه أو بإرسال رسول إليه أو بأخبار رجلين أو رجل واحد عدل أو غير عدل وصدقه الوكيل[٩٢].

٤- عدم جواز توكيل الكافر على بيع أو شراء أو عقد سلم لئلا يفعل الحرام ولا توكيله على قبض من المسلمين لئلا يفعل الحرام ولا يتحرى الحق ولا يعرف شرط المعقود عليه من الثمن والمثمن ولا توكيله على قبض من المسلمين لئلا يستعلي عليهم وهذا الشرط عند المالكية[٩٣].

٥- عدالة الوكيل إذا كان وكيلاً ببيع مال محجور سواء كان وكيلاً من القاضي أو من قبل الولي وهذا الشرط عند الشافعية[٩٤].

شروط الوكيل في القانون:

عالج القانون المدني العراقي شروط الوكيل في الفقرة الثانية من المادة (٩٣٠) ونصها: «يشترط في الوكيل أن يكون عاقلاً مميزاً ولا يشترط أن يكون بالغاً فيصح أن يكون الصبي المميز وكيلاً وأن لم يكن مأذوناً»[٩٥].

وهذهِ المادة مأخوذة عن مجلة الأحكام العدلية فقد نصت مادتها (١٤٥٨) على ما يلي: «يشترط في الوكيل أن يكون عاقلاً ومميزاً ولا يشترط أن يكون بالغاً فيصح أن يكون الصبي المميز وكيلاً وإن لم يكن مأذوناً لكن حقوق العقد عائدة إلى موكله وليست بعائدة إليه»[٩٦].

بناء عليه يكون القانون قد أخذ برأي المذهب الحنفي.

أما المشرع التمهيدي للتقنين المدني يشتمل أيضاً على نص في أهلية الوكيل فكانت الفقرة الثانية من المادة (٩٧٤) من هذا المشروع تنص على ما يأتي: «أما الوكيل فيكفي فيه أن يكون قادراً على التمييز لكن إذا كان ناقص الأهلية كان مسؤولاً قبل الموكل بالقدر الذي يمكن أن تتحقق مسؤوليته على الرغم من نقص أهليته»[٩٧].

رابعاً: الموكل فيه: أو ما تقع عليه الوكالة ويشترط فيه عدة شروط:

١- أن يكون الموكل فيه مملوكاً للموكل حين التوكيل لأنه إذا لم يكن مملوكاً له حين التوكيل فكيف يأذن للوكيل فيه؟ فلا يصح أن يوكل في بيع دار سيملكها هذا متفق عليه[٩٨]، ويلاحظ أن هذا الشرط فيمن يوكل في مال نفسه وإلا فالولي والحاكم وكل من جوزنا له التوكيل في مال الغير لا يملكون الموكل فيه[٩٩].

٢- أن يكون الموكل فيه قابل للنيابة شرعاً وهو كل ما تصح النيابة فيه من الأمور المالية وغيرها لأن الوكالة إنابة فما لا يقبل الإنابة لا يصح التوكيل فيه وعلى هذا فلا تصح الوكالة في العبادات كالصلاة والصيام والاعتكاف وغيرها لأن المقصود فيها الأبتلاء والامتحان والاختبار بأتعاب النفس ولا يتحقق ذلك بالتوكيل ويستثنى من ذلك الحج والعمرة عند العجز وغيرها من الأمور التي لا تصح النيابة فيها ويجوز التوكل في

الأمور الأخرى مهمة كعقد النكاح والصداق والخلع والرجعة والبيع والشراء لأن الحاجة تدعو إلى التوكيل في ذلك فمثلاً البيع والشراء فيجوز بلا خلاف بين الفقهاء لأنهما مما يملك الموكل مباشرتهما بنفسه فيملك التفويض إلى الغير(١٠٠).

وكذلك يصح التوكيل في الحوالة والرهن والضمان والشركة والوديعة والمضاربة والجعل والمساقاة والاعارة والقرض والصلح والوصية والهبة والوقف لأن ذلك من البيع من حين الحاجة إلى التوكيل(١٠١).

أما التوكيل في تملك المباحات كالإحياء والاصطياد واستخراج الجواهر والمعادن، فقد ذهب الحنفية إلى أن الوكالة في تملك المباحات كالاحتطاب والأحتشاش، لا تصح فما أصاب الوكيل منها شيئاً فهو له(١٠٢)، وذهب جمهور الفقهاء إلى جواز ذلك لأنها أحد أسباب الملك فأشبه الشراء فيحصل الملك للموكل إذا قصده الوكيل(١٠٣).

٣- أن يكون الموكل فيه معلوماً ولو من بعض الوجوه بحيث لا يعظم الغرر، ولا يشترط في الموكل فيه أن يكون معلوماً من كل وجه لأن الوكالة إنما جوزت لعموم الحاجة أليها وهذا يقتضي المسامحة فيها ولكن يجب أن يكون مبيناً من بعض الوجوه(١٠٤).

شروط الموكل فيه في القانون:

يشترط القانون المدني العراقي في الموكل فيه ما يلي(١٠٥):

١- يشترط في الموكل فيه أن يكون مملوكاً للموكل وذلك في الفقرة الأولى من المادة (٣٩٠) والتي جاء فيها: (يشترط لصحة الوكالة أن يكون الموكل ممن يملك التصرف بنفسه فيما وكله به..).

٢- يتشرط في الموكل فيه أن يكون معلوماً ويؤكده ما جاء في المادة (٩٢٧)، ونصها: (الوكالة عقد يقيم به شخص غيره مقام نفسه في تصرف جائز معلوم).

أما المراد بالمعلومية فهي معلومية الموكل فيه الكافية لدفع الجهالة الفاحشة وتكون هذهِ المعلومية متحققة بأية وسيلة تنفي الجهالة عن محل العقد وذلك مفهوم من المادة (١٢٨) والتي نصها: (١- يلزم أن يكون محل الالتزام معيناً تعييناً نافياً للجهالة الفاحشة سواء كان تعيينة بالأشارة إليه أو إلى مكانه الخاص إن كان موجوداً وقت العقد أو بيان الأوصاف المميزة له مع ذكر مقداره إن كان من المقدورات أو نحو ذلك مما تنتفي به

الجهالة الفاحشة ويكتفي بذكر الجنس من القدر والوصف، ٢- على أنه يكفي أن يكون المحل معلوماً عند العاقدين ولا حاجة لوصفه وتعريفه بوجه أخر فإذا كان المحل لم يعين على النحو المتقدم فالعقد باطل).

٣- يشترط في الموكل به أن يكون قابلاً للنيابة وهذا ما جاء (١٢٦) ونصها: (لا بد لكل التزام نشأ عن العقد من محل يضاف إليه يكون قابلاً لحكمه)، ولما كان حكم الوكالة هو نيابه الوكيل عن موكله في التصرف لذا يشترط في الموكل فيه أن يكون قابلاً للنيابة كالبيع والقبض ومن خلال ذلك فإن القانون المدني العراقي يتفق مع ما ذهب إليه فقهاء الشريعة الإسلامية.

المبحث الرابع
أنواع الوكالة في عقد البيع

المطلب الأول: أنواع الوكالة بأعتبار محل التصرف الموكل به

فهي بهذا الاعتبار نوعان وكالة عامة ووكالة خاصة.

أولاً: الوكالة العامة.

التوكل العام يعني تفويض الموكل لوكيله صلاحية كاملة التصرف في جميع أموره وحقوقه كيف شاء من غير استثناء ما فيه ضرر على الموكل وصيغة هذا التوكل أن يقول الموكل: أنت وكيلي في كل شيء أو وكلتك في كل قليل وكثير وهذا يعني أن الموكل اطلق التصرف لوكيله بماله من أموال بيعاً وشراءً ولا يستثنى من ذلك ما فيه مضرة للموكل، واختلف أراء الفقهاء في الوكالة العامة إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أن الوكالة العامة باطلة وإليه ذهب الشافعية والحنابلة والحجة لهم بأن في التوكيل العام غرراً عظيماً وخطراً كبيراً في ملكه(١٠٦).

المذهب الثاني: أن الوكالة العامة صحيحة ويملك الوكيل التصرفات المتعلقة بالموكل مطلقاً وإليه ذهب بعض الحنفية والحجة لهم أن العموم يجري على عمومه فيعمل به في كل ما يحصل الموكل من أمور وحقوق(١٠٧).

المذهب الثالث: أن الوكالة العامة صحيحة إلا أنها مخصصه بالعرف ومصلحة الموكل فلا ينفذ من التصرفات إلا ما هو نافع للموكل أو لا ضرر فيه عليه أما ما فيه ضرر عليه فلا نفاذ له وإليه ذهب الحنفية في المذهب والمالكية واستثنى المالكية بيع دار السكن وبيع العبد فلا تجوز إلا بتوكيل خاص والحجة لهم أن التوكيل العام كان المفروض فيه أن يجري على عمومه لكن لما كانت العمومات كثيراً ما تخصص بألفاظ لم تذكر في ألفاظ العموم فتخصص بالعرف والعقل، فكذلك يخصص بما هو معروف في الشريعة من أنه لا يجوز إيقاع الضرر على الغير لقوله ﷺ «**لا ضرر ولا ضرار**»(١٠٨) فلا يملك الوكيل أن يضر موكله قاصداً هذا الضرر لمنع الشرع ذلك(١٠٩).

ثانياً: الوكالة الخاصة

الأصل في الوكالة أن تكون خاصة[١١٠]، وصيغة هذا التوكيل أن يقول الموكل أشتر لي ثوباً أو بيتاً أو جوهرة أو شاة ونحوها، والوكيل في الوكالة الخاصة يجب التزامه بما توكل فيه من بيع أو شراء لذا فإن الوكيل هنا لا يجوز له تجاوز حدود ما رسمه له الموكل مثل ذلك الوكيل بشراء فرس ليس له شراء شاة، وقد تكون الوكالة خاصة مع أن الموكل يستعمل ألفاظه العموم، كما لو قال له وكلتك في بيع جميع دوابي فأن هذا التوكيل وإن كان عاماً بالنسبة لمحل التصرف إلا أنه توكيل خاص من حيث أنه توكيل في نوع واحد من التصرفات كالبيع.

وقد تكون الوكالة الخاصة مطلقة وقد تكون مقيدة فمثال الأول قول شخص لأخر وكلتك في بيع فرسي هذا فإن هذا التوكيل مطلق عن قيد الثمن أو البيع في مكان معين أو زمان معين ومثال الثاني لو قال له: وكلتك في بيع فرس بمائة دينار أو في المكان الفلاني أو الزمان الفلاني فإن هذهِ الوكالة خاصة مقيدة.

ويتنازع أمر الجهالة في الوكالة الخاصة قياساً واستحساناً[١١١]، فالقياس: إنها لا تصح مع الجهالة قليلة كانت أم كثيرة فلا بد من بيان الجنس والنوع والصفة ومقدار الثمن لأن البيع والشراء لا يصحان مع الجهالة اليسيرة فلا يصح التوكيل بهما أيضاً.

والاستحسان: أن الجهالة اليسيرة لا تؤثر وإنما تؤثر الجهالة الكثيرة في صحة التوكيل وجه الاستحسان ما ثبت أن الرسول ﷺ : (دفع ديناراً إلى حيكم ابن حزم ليشتري له به أضحية)، ولو كانت الجهالة القليلة مانعة من صحة التوكيل بالشراء لما فعله رسول الله ﷺ لأن جهالة الصفة لا ترتفع بذكر الأضحية وقدر الثمن ولأن الجهالة القليلة في باب الوكالة لا تفضي إلى المنازعة لأن مبنى التوكل على المسامحة.

والجهالة اليسيرة: هي جهالة النوع المحض أي الذي لا تتفاوت قيم أحاده تفاوتاً فاحشاً وأما الجهالة الكثيرة فهي جهالة الجنس.

المطلب الثاني: أنواع الوكالة باعتبار صفتها.

وتنقسم الوكالة بهذا الاعتبار إلى قسمين وكالة مطلقة ووكالة مقيدة.

أولاً: الوكالة المطلقة.

الوكالة المطلقة: إيجاب الموكل خالياً عن أي قيد يحدد للوكيل صفة التصرف الذي أناطه به فالوكالة المطلقة خالية من بيان نوع أو جنس أو ثمن أو تعيين مكان أو زمان للتصرف، والفقهاء مختلفون في مدى سريان أطلاق الوكالة وهل أن للوكيل مطلق التصرف بالوكالة بيعاً وشراءً أم لا بد من تقييد هذا الاطلاق.

أ- الوكالة المطلقة بالبيع للفقهاء فيها مذهبان:

المذهب الأول: أن الوكالة المطلقة لا تُسري اطلاقها وإنما هي مقيدة بالعرف وما فيه مصلحة الموكل وإليه ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة والصاحبان من الحنفية والحجة لهم أن الاطلاق ترافقه الجهالة ولا يصح التصرف مع الجهالة فيتقيد بما ذكر لأن التصرفات وجدت لدفع الحاجات فتتقيد بمواقعها(١١٢)، فإذا كان الوكيل المطلق وكيلاً في البيع فإنه ملزم بالبيع بالنقود الرائجة في البلد «أي الأثمان المطلق في اصطلاح الفقهاء واحتجوا لذلك أن الوكالة بالبيع مطلقاً تتصرف إلى البيع المتعارف والبيع بغير النقود ليس بمتعارف وإنما المتعارف هو البيع بالنقود فيقيد الأطلاق بالعرف»(١١٣).

وأن لا يبيع مؤجلاً والحجة لهم أن التوكيل المطلق يقتضي تعجيل الثمن بدليل أنه لو شرط الموكل التأجيل تأجل الثمن فإذا لم يشترط هذا الشرط وجب أن يحمل الإطلاق على تعجيل الثمن لأن المعتاد هو حلوله إذ الأصل في البيع الحلول لا التأجيل(١١٤).

وكذلك لا يجوز للوكيل أن يبيع بغبن فاحش والحجة لهم أن مطلق البيع ينصرف إلى البيع بالمتعارف ويقيد به والبيع بغبن فاحش ليس بمتعارف لأن التصرفات في الوكالة إنما شرعت لدفع حاجات الموكل فهي تتقيد بمواقعها كما إذا أمره أن يشتري له أضحية أو فحماً فيتقيد كل ذلك بوقت الحاجة فالتوكيل على شراء الفحم يتقيد بأيام البرد والأضحية بأيام النحر كل ذلك يتقيد بوقت الحاجة إليه وبما هو متعارف في أيام السنة(١١٥)، وكذلك أن البيع بالغبن الفاحش فيه أضرار بملك الموكل وترك النصح له والوكيل مأمور بالنصح لموكله منهي عن الأضرار بملكه(١١٦).

أما إذا كان الوكيل المطلق وكيلاً في الشراء:

فلا يجوز له بالاتفاق أي يشتري إلا بثمن المثل أو بما يتغابن الناس في مثله عادة ولا يجوز بما لا يتغابن الناس في مثله والسبب في تفرقته بين البيع والشراء: هو أن الشراء يشمل على التهمة فإن الوكيل الذي يشتري الشيء الموكل به يستحسن هذا الشيء فيشتريه لنفسه فإذا لم يوافقه بأن تبين فيه الغبن الحق الشراء بغيره وهو الموكل ومثل هذهِ التهمة غير متحققة في البيع(١١٧).

ولا يجوز للوكيل شراء المعيب إذا وكل في شراء سلعة ما والحجة لهم أن الموكل إذا أطلق الأمر للوكيل في شراء سلعة فإن هذا الأمر يقتضي السلامة من العيوب كما إذا أسلم في شيء موصوف استحق السليم منه فكذلك الأمر بالشراء يقتضي الصحيح دون المعيب(١١٨).

المذهب الثاني: أن الوكالة المطلقة تسري على إطلاقها وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة فيعمل الوكيل بمقتضى الاطلاق فيجوز له أن يبيع بأي ثمن كان قليلاً أو كثيراً وإن كان بغبن فاحش والحجة له أن البيع مطلق والمطلق يجري على اطلاقه ولا يجوز تقييده إلا بدليل كالمطلق من عموم الكتاب والسُنة ويتناول الاطلاق كل ما يطلق عليه أسم البيع لأن البيع هو مبادلة المال بالمال على وجه التراضي مطلقاً من غير تقييد بالنقد أو بثمن المثل.

ولا يعتمد على العرف لأن العرف متعارض فإن البيع بغبن فاحش ليتوصل بثمن المبيع إلى شراء ما هو أربح منه متعارف إيضاً، فلا يجوز تقييد المطلق مع تعارض العرف(١١٩).

ويجوز للوكيل أن يبيع بالعرض(١٢٠) أو بالثمن والحجة له أن البيع هنا مطلق عن تحديد أي ثمن والمطلق يجري على إطلاقه في غير وضع التهمة(١٢١)، فيتناول البيع بأي ثمن كان والبيع بعرض يعد ثمناً للسلعة التي باعها الوكيل(١٢٢)، وقد يتوصل بالبيع به– أي بالعرض– إلى بيع أربع منه وقد يمل الإنسان من الشيء ويريد التخلص منه فيبيعه بعرض(١٢٣).

ويجوز للوكيل أن يبيع نقداً أو نسيئة والحجة له أن المطلق يجري على إطلاقه ما لم يرد ما يقيده وقد وكله ببيع مطلق فيتناول ما يطلق عليه أسم البيع في غير موضع التهمة لأن البيع هو مبادلة المال بالمال مطلقاً من غير تقييد بالنقد أو بالنسيئة(١٢٤).

ويجوز للوكيل في الشراء شراء سلعة معيبة والحجة له بأن الموكل إذا أطلق الأمر للوكيل في شراء سلعة موصوفة فأن هذا الأمر يبقى على أطلاقه ما لم يقم دليل التقييد وقد سمى له السلعة مطلقاً فيدخل تحت الاطلاق شراء المعيب(١٢٥).

واتفق الإمام أبو حنيفة مع الجمهور بأن الوكيل بالشراء لا يجوز له أن يشتري إلا بثمن المثل أو بما يتغابن الناس في مثله عادة كما ذكرنا ذلك في مذهب الجمهور.

ثانياً: الوكالة المقيدة

هي الوكالة التي يضع الموكل فيها حدوداً لوكيله يتصرف على ضوئها فيقرن توكيله بالقيود التي يرغب تحقيقها فيرعى القيد بأتفاق الفقهاء، فإذا خالف الوكيل قيده لا ينفذ تصرفه على الموكل ولكن يتوقف على إجازته إلا إذا كانت مخالفته إلى خير لأنه محقق لمقصوده ضمناً، فإذا كان الوكيل المقيد وكيلاً بالبيع فأنه ملزم بتنفيذ الوكالة على ضوء ما قيده موكله فإذا وكله بالبيع نقداً فباع مؤجلاً لم ينفذ بل يتوقف على إجازة الموكل وهذا بإتفاق الفقهاء(١٢٦)، لأن الوكيل بهذا التصرف قد خالف أمر موكله مخالفة صريحة.

أما إذا وكله بالبيع مؤجلاً– حين نهاه عن البيع بالثمن– لم يجز للوكيل البيع به بإتفاق الفقهاء لأن هذا التصرف يعتبر مخالفة صريحة لأمر موكله(١٢٧).

وإذا وكله بالبيع في مكان معين لكون الثمن فيه أجود أو أكثر لا يجوز للوكيل البيع في غيره وإليه ذهب الشافعية والحنابلة وعند الحنفية أن أكده الموكل بالنفي واحتجوا لذلك لأنه قد يفوت غرضه(١٢٨).

وإذا وكله بالبيع في زمان معين لزمه بيعه فيه لأنه قد يحقق له مصلحة أو حاجة في ذلك الزمان بعينه.

وإذا وكله بالبيع من رجل بعينه لا يجوز له أن يبيعه لغير لأنه قد يؤثر الموكل تمليك هذا الرجل دون غيره(١٢٩).

إذا وكله بالبيع بثمن مقدر ونهاه عن البيع بأنقص منه فقد اتفق الفقهاء على أن الوكيل بالبيع لا يجوز له أن يبيع بأنقص من الثمن المقدر ولو كان بغبن يسير(١٣٠)، واحتجوا لذلك بأن الأصل في تصرف الوكيل هو الأذن من قبل الموكل فلا يملك الوكيل

التصرف إلا بحسب ما يقتضيه الأذن وما نهاه عنه الموكل غير داخل في أدائه فلم يجز له فعله كما لو لم يوكله ابتداءً[١٣١].

وإذا وكله بالبيع مؤجلاً وقدر الأجل فقد اتفق الفقهاء على صحة التوكيل وأنه لا يجوز للوكيل أن يبيع إلى أجل أكثر منه لأنه يعد مخالفة صريحة لأمر موكله وهو- أي الموكل- لا يرضى بما زاد على المقدر فبقي على الأجل في المنع[١٣٢].

أما إذا كان الوكيل المقيد وكيلاً بالشراء فأنه يراعي فيما القيد ما أمكن سواء أكان القيد راجعاً إلى المُشتري أم إلى الثمن.

فإذا وكله بالشراء بالثمن المقدر فاشترى بأكثر من الثمن المقدر فلا يلزم الموكل بالشراء ويلزم الوكيل لأنه خالف أمر الموكل فيصير مشترياً لنفسه وهذا القيد عائد للثمن أما إذا كان القيد عائد للمُشتري بأن يقول الموكل أشتر لي ثلاجة من صنع بلدة معينة فأشترى ثلاجة من صنع بلدة أخرى فلا يلزم الموكل بالشراء ويلزم الوكيل لأن الأصل في كل مقيد اعتبار القيد فيه إلا قيداً لا فائدة من اعتباره وهذا القيد المذكور مفيد[١٣٣].

ولو وكله بالشراء بالتقسيط أو مؤجلاً فاشترى بثمن حال لزم الشراء الوكيل لأنه خالف قيد الموكل، فإن كانت الوكالة بالعكس فاشترى بالتقسيط أو مؤجلاً لزم الشراء الموكل وإليه ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة في رأي والحجة لهم أن الوكيل وإن خالف فإن مخالفته صورية فقد وافق طلب الموكل في المعنى والعبرة للمعنى لا للصورة[١٣٤].

وإذا وكله بشراء شيء بعينه فأشترى الوكيل غيره يكون الموكل مخير بين القبول والرد وإليه ذهب الحنفية[١٣٥] وذهب الجمهور إن الشراء لازم للوكيل[١٣٦].

والقاعدة العامة هي أن الوكيل بالشراء إذا خالف أمر الموكل يكون مشترياً لنفسه عند الحنفية إلا إذا كان خلافاً إلى خير فيلزم الموكل باتفاق الفقهاء لأن الوكيل متهم في جعل الشراء لنفسه فينفذ عليه[١٣٧].

أنواع الوكالة في عقد البيع في القانون:

أولاً: الوكالة العامة والوكالة الخاصة.

فقد نصت المادة (٩٣١) من القانون المدني العراقي على ما يلي: «يصح تخصيص الوكالة بتخصيص الموكل وتعميمها بتعميمه فمن وكل غيره توكيلاً مطلقاً مفوضاً بكل حق له وبالخصومة في كل حق له صحت الوكالة ولو لم يعين المخاصم به والمخاصم»[١٣٨]، وبناء على هذا النص فإن الوكالة قد تكون عامة وقد تكون خاصة وكلاهما صحيح.

وجاء في المادة (٧٠١) من التقنين المدني ما يلي: «١- الوكالة الواردة في الفاظ عامة لا تخصيص فيها حتى لنوع العمل القانوني الحاصل فيه التوكيل لا تخول الوكيل صفة إلا في أعمال الإدارة.

٢- ويعد من أعمال الإدارة الإيجار إذا لم ترد مدته على ثلاث سنوات وأعمال الحفظ والصيانة وستيفاء الحقوق ووفاء الدين ويدخل فيه أيضاً كل عمل من أعمال التصرف تقتضيه الأدارة كمبيع المحصول وبيع البضاعة أو المنقول الذي يسرع إليه التلف وشراء ما يستلزمه الشيء محل الوكالة من أدوات لحفظه ولإستغلاله»[١٣٩].

وقد تم تقييد المادة (٩٣١) من القانون المدني بالفقرة (٢) من المادة (٥٢) من قانون المرافعات الجديد ونصها: «الوكالة العامة المطلقة لا تخول الوكيل العام بغير تفويض خاص الأقرار بحق ولا التنازل عنه ولا الصلح ولا التحكيم أو البيع أو الرهن أو الإجارة أو غير ذلك من عقود المعاوضة ولا القبض ولا التبرع ولا توجيه اليمين أوردها أو قبولها ولا رد الحكام أو التشكي منهم ولا ممارسة الحقوق الشخصية البحتة ولا أي تصرف أخر يوجب القانون فيه تفويضاً خاصاً»[١٤٠].

فبموجب هذا النص يكون العموم الوارد في القانون المدني العراقي قد تقيد فلا يجري عموم الوكالة على عمومه إلا في الأمور التي تطلب المادة فيها توكيلاً خاصاً.

وجاء في المادة (٧٠٢) من التقنين المدني ونصها: «١- لا بد من وكالة خاصة في كل عمل ليس من أعمال الإدارة وبوجه خاص في البيع والرهن والتبرعات والصلح والأضرار والتحكيم وتوجيه اليمين والمرافعة أمام القضاء»[١٤١].

وبذلك يكون القانون المدني العراقي قد مال إلى رأي الشافعية ومن وافقهم في لزوم تخصيص الوكالة بعد أن كان يأخذ برأي الحنفية.

ثانياً: الوكالة المطلقة والوكالة المقيدة.

جاء في المادة (٩٣٢) من القانون المدني العراقي ونصها: «يصح تفويض الرأي للوكيل فيتصرف فيما وكل به كيف شاء ويصح تقييده بتصرف مخصوص»[١٤٢].

فالوكالة بموجب هذهِ المادة قد تكون مطلقة وقد تكون مقيدة وكلاهما صحيح.

المبحث الخامس
أسباب انتهاء الوكالة في عقد البيع

هناك أسباب كثيرة تنتهي بها عقد الوكالة وهي:

أولاً: عزل الموكل وكيله

تنتهي الوكالة باتفاق الفقهاء بعزل الموكل وكيله لأن الوكالة عقد غير لازم فكان بطبيعته قابلاً للفسخ بالعزل وقد اشتراط الفقهاء شروطاً لصحة وقوع العزل.

١- علم الوكيل بالعزل لأن العزل فسخ للعقد فلا يلزم حكمه إلا بعد العلم به كالفسخ والعلم بالعزل يتم بحضور الوكيل أو بالكتابة له أو بإرسال رسول إليه أو بأخبار رجلين أو رجل واحد عدل أو غير عدل وصدقه بالعزل، وأما قبل العلم بالعزل فتكون تصرفات الوكيل كتصرفاته قبل العزل في جميع الأحكام وإلى هذا الشرط ذهب الحنفية والظاهرية وهو أحد القولين عند المالكية والشافعية والحنابلة، واستدل أصحاب هذا الرأي بأن العزل يترتب عليه أضرار بالوكيل من ناحيتين أولهما: أنه يترتب عليه إبطال ولايته بالعزل وثانيهما: أن يكون متحملاً لحقوق العقد فيدفع الثمن إن كان وكيلاً بالشراء ويسلم المبيع إن كان وكيلاً بالبيع[١٤٣].

وذهب الشافعية والمالكية والحنابلة في القول الأخر إلى أن علم الوكيل ليس شرطاً لصحة عزل الموكل لوكيله فلو عزل الموكل وكيله في حضوره أو أثناء غيبته انعزل بالحال.

وحجة هذا القول أن العزل رفع عقد لا يفتقر إلى رضا صاحبه فلا يحتاج إلى علمه كالطلاق وقياساً على ما وكل شخص غير وكان الوكيل غائباً[١٤٤].

٢- إلا يتعلق بالوكالة حق للغير فإذا تعلق حق للغير بها لم يصح العزل بغير رضا صاحب الحق مثل وكيل المدين ببيع الرهن لسداد الدين عند حلول الأجل فأنه لا يملك المدين

الموكل عزل وكيله هذا إلا برضا الدائن لتعلق حقه بالوكالة إذ أنه يريد أخذ دينه عن طريق بيع العين[١٤٥].

واتفقت المذاهب على أنه في حال عزل الوكيل نفسه عن الوكالة يشترط أخبار الموكل بالأمر صيانة لحق الموكل ومنعاً من التغرير به[١٤٦].

وكذلك يشترط لصحة وقوع عزل الوكيل نفسه أن لا يتعلق بالوكالة حق للغير فإن تعلق بها حق الغير فلا يجوز له اعتزال الوكالة[١٤٧].

ثانياً: انتهاء الغرض المقصود من الوكالة

وهو أن يتم تنفيذ التصرف الذي وكل فيه الوكيل ولأن الغرض المقصود إذا كان قد انتهى فإن الوكالة في هذا الحال تصبح لا معنى لها وكذلك تنتهي بمضي المدة المحددة لها كعشرة أيام مثلاً عند الجمهور ولا تنتهي به على الأصح عند الحنفية[١٤٨].

ثالثاً: خروج الموكل أو الوكيل عن أهلية التصرف

ومن الأسباب التي تؤثر في أهلية الموكل والوكيل متعددة منها:

أ- **الموت:** إذ أن بموت الموكل أو الوكيل ينتهي عقد الوكالة مثلما ينتهي عقد النكاح بموت أحد الزوجين وهو مالا خلاف فيه[١٤٩]، فلو مات الموكل يؤدي إلى عزل الوكيل ومن ثم تنتهي الوكالة لكن هذا العزل هل يصح قبل علم الوكيل بموت موكله وبالتالي فإن تصرفات الوكيل بعد الموت غير ملزمة للموكل في تركته أما أن علم الوكيل بموت الموكل شرط لصحة عزله وهذا محل خلاف بين الفقهاء فقد ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية وفي أحدى الروايتين عند المالكية والحنابلة أن الوكيل ينعزل بموت الموكل من حيث موته ولا يتوقف على علم الوكيل[١٥٠]، وحجة هذا الرأي أن الملك الذي يتصرف فيه الوكيل قد انتقل إلى ورثة الموكل فبطل الأذن الصادر من الموكل له بإنابته في التصرف وذهب المالكية والحنابلة في الرواية الأخرى إلى أن علم الوكيل بموت موكله شرط لصحة أنعزاله بموت موكله وعليه فإن تصرف الوكيل بعد موت الموكل وقبل أن يعلم بموته يعتبر نافذ على الموكل[١٥١].

ب- **الجنون:** فإن جنون الموكل أو الوكيل جنوناً مطبقاً مبطل لأهلية التصرف وبذلك ينتهي عقد الوكالة وهذا ما ذهب إليه الحنفية والحنابلة أما إذا كان منقطعاً فهو كالأغماء لا يبطل به الوكالة(١٥٢)، وذهب المالكية أن الوكيل لا ينعزل بجنونه أو جنون موكله إلا أن يطول جداً فينظر له الحاكم(١٥٣)؟

جـ- **الإغماء:** حالة طارئة تنتاب الشخص تؤدي إلى تعطل العقل عن العمل فترة زمنية معينة على الغالب وحصل خلاف بين الفقهاء في حال حصول إغماء للموكل أو الوكيل فقد ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة والشافعية إلى أن الأغماء لا يبطل الوكالة قياساً على النوم لأن الأغماء لا يخرج الشخص عن الأهلية(١٥٤)، وذهب الشافعية إلى أن الوكالة تبطل بإغماء الموكل أو الوكيل قياساً للإغماء على الجنون(١٥٥).

رابعاً: تصرف الموكل بنفسه فيما وكل به:

أي أن يقوم الموكل صاحب الشأن بالعمل الذي وكل فيه غيره كأن يوكل إنسان غيره ببيع شيء ثم يبيعه الموكل فتنتهي الوكالة بالإتفاق(١٥٦) لأن العقد يصبح حينئذ غير ذي موضوع فينعزل الوكيل وإن لم يعلم بالعزل(١٥٧).

خامساً: خروج الموكل فيه عن ملك الموكل

كأن وكله ببيع منزل فصادرته الدولة فتزول الوكالة(١٥٨).

سادساً: الإفلاس

تنتهي الوكالة بإفلاس الموكل إذا كانت الوكالة بأعيان ماله لأنه بالأفلاس ينتقل مال الموكل لغرمائه(١٥٩).

سابعاً: هلاك العين الموكل بها بالتصرف فيها

تنتهي الوكالة باتفاق الفقهاء بهلاك العين التي وكل فيها إنسان بالتصرف فيها بالبيع والشراء والإيجار مثلاً لأن العقد يصبح في هذهِ الحالة غير ذي موضوع فيكون

التصرف في المحل المعقود عليه غير متصور بعد هلاكه والوكالة بالتصرف فيما لا يحتمل التصرف محال فتبطل الوكالة(١٦٠).

وكذلك تبطل الوكالة إذا تبدل إسم الموكل به كأن وكل شخص أخر في بيع حنطة ثم طحنها الموكل(١٦١) أو وكله ببيع عرصة ثم بنى عليها داراً(١٦٢).

وقد ألحق بعض الفقهاء بزوال محل الوكالة هلاك الثمن الموكل بالشراء به وكذا فيما لو استقرض الوكيل الثمن الموكل بالشراء به فإن الوكالة تبطل بذلك سواء وكله بالشراء مطلقاً أم بعين الثمن أما حين تعين الثمن للشراء بعين المدفوع فواضع، أما إذا كان التوكيل بالشراء مطلقاً أي لم يعين له الثمن المدفوع له عيناً للشراء به فكذلك لأن الموكل حين دفع الثمن له فإنما يرغب الشراء به لا بغيره(١٦٣).

ثامناً : التعدي

تنتهي الوكالة في أحد وجهين عند الشافعية بتعدي الوكيل في تصرف الموكل فيه فإذا استعمل الوكيل ما وكل به لمنفعة نفسه كان يوكله ببيع ثوب فيلبسه فإنه ينعزل من الوكالة وعللوا ذلك أن الوكالة عقد أمانة تبطل بنيابة الوكيل فيه كالوديعة(١٦٤).

وفي الوجه الثاني عند الشافعية يوافقهم الحنابلة عدم بطلان الوكالة بالتعدي وإنما تبطل الأمانة ويصير ضامناً ويبقى التصرف(١٦٥).

تاسعاً : جحود الوكالة

جحود الوكالة يعني إنكارها سواء من قبل الموكل أم الوكيل وتنتهي الوكالة عند الحنفية والشافعية بجحودها من الموكل أو الوكيل لأن الجحود بمثابة رد الوكالة(١٦٦) وذهب الحنابلة إلى أن جحود الوكالة أو إنكارها لا يعتبر مبطلاً للوكالة لعدم انعزال الوكيل بسببه(١٦٧).

عاشراً : الردة

ينتهي عقد الوكالة أو يبطل إذا لحق الموكل أو الوكيل بدار الحرب مرتداً فبالنسبة للموكل إذا عاد مسلماً لا تعود الوكالة عند أبي حنيفة، ووجه ذلك أن لحاقه بدار الحرب

بمنزلة الموت فلو مات لا يحتمل العود فكذا إذا لحق بدار الحرب، أما بالنسبة للوكيل فذهب أبو حنيفة إلى أنه يخرج عن عقد الوكالة عند ردته لأن تصرفات المرتد عنده موقوفة فكانت وكالة الوكيل موقوفة أيضاً إلا أن يعود إلى دار الحرب إلى دار الإسلام مسلماً[١٦٨].

أما الشافعية والحنابلة فذهبوا إلى عدم بطلان الوكالة بردة الوكيل سواء الحق بدار الحرب مرتداً أو بقي بدار الإسلام لأن الردة لا تمنع ابتداء وكالته فلم تمنع استخدامها كسائر أنواع الكفر ولذلك الحكم بالنسبة للموكل والقاعدة عندهم لو مات أحد طرفي عقد الوكالة أو جن أو أغمي عليه فقد انعزل أما لو سكر أو نام أو أرتد لم ينعزل[١٦٩].

أما المالكية فذهبوا إلى عزل الوكيل بردته أيام الاستتابة أما بعدها فإن قتل لردته عزل وكذلك الموكل فأنه ينعزل أيام الاستتابة وإن لم يرجع ولم يقتل لمانع واختلفوا عند بقائه[١٧٠].

أسباب انتهاء الوكالة في القانون:

أولاً: عزل الوكيل من الوكالة، فقد نصت المادة (٩٤٧) من القانون المدني العراقي على ما يلي: «١- للموكل أن يعزل الوكيل أو أن يقيد من وكالته وللوكيل أن يعزل نفسه ولا عبرة بأي اتفاق يخالف ذلك، لكن إذا تعلق بالوكالة حق الغير فلا يجوز العزل أو التقييد دون رضاء هذا الغير، ٢- ولا يتحقق انتهاء الوكالة بالعزل إلا بعد حصول العلم للطرف الثاني.

٣- وإذا كانت الوكالة بأجرة فإن من صدر منه العزل يكون ملزماً بتعويض الطرف الثاني عن الضرر الذي لحقه من جراء العزل في وقت غير مناسب وبغير عذر مقبول»[١٧١].

يكون العزل بأي لفظ يفيد معنى العزل كعزلتك أو أخرجتك من الوكالة وقد يكون العزل ضمنياً كقيام الموكل بأجراء التصرف الموكل به بنفسه[١٧٢].

وتشترط المادة لصحة العزل الحاصل من الوكالة أو الوكيل علم الطرف الأخر به وإلا فأن الوكالة تبقى قائمة وينفذ تصرف الوكيل على الموكل إلى حين تحقق هذا العلم وإذا تعدد الموكلون وأقدم أحدهم على عزل الوكيل فإن الوكيل لا ينعزل إلا إذا كانت الوكالة لا تقبل التجزئة، أما إذا كانت الوكالة تقبل التجزئة فإن الوكيل ينعزل بالنسبة لمن عزله[١٧٣].

وقد أوردت المادة المتقدمة أيضاً قيدين على حق الموكل والوكيل[١٧٤]:

الأول: إذا تعلق بالوكالة حق الغير فأنه ليس للموكل عزل وكيله وليس للوكيل اعتزال الوكالة إلا برضا هذا الغير.

الثاني: حين تكون الوكالة بأجرة فأن لكل من الموكل والوكيل حق العزل– أي أن الوكالة بأجره غير لازمة– لكن الطرف الذي يقدم على العزل في وقت غير مناسب وبغير عذر مقبول يكون ملزماً بتعويض الطرف الثاني عن الضرر الذي لحقه جراء العزل فلو عزل الموكل وكيله المأجور في وقت غير مناسب وبدون عذر مقبول كان عزله صحيحاً وينعزل الوكيل لكنه يرجع على الموكل بالتعويض الذي لحقه حسب عزله كأن يقضي له بالأجر كله أو بعضه بحسب تقدير القاضي للضرر الذي لحق الوكيل لأن العزل في هذهِ الحالة ينطوي على تعسف في استعمال الحق يستوجب التعويض وعلى الوكيل أن يثبت الضرر اللاحق به.

ثانياً: عزل الوكيل نفسه عن الوكالة، نصت المادة (٧١٦) من التقنين المدني على ما يلي(١٧٥): « ١– يجوز للوكيل أن ينزل في أي وقت عن الوكالة ولو وجد اتفاق يخالف ذلك ويتم التنازل للموكل فإذا كانت الوكالة بأجر فإن الوكيل يكون ملزماً بتعويض الموكل على الضرر الذي لحقه من جراء التنازل في وقت غير مناسب وبغير عذر مقبول.

٢– غير أنه لا يجوز للوكيل أن ينزل عن الوكالة متى كانت صادرة لصالح أجنبي إلا إذا وجدت أسباب جدية تبرر ذلك على أن يخطر الأجنبي بهذا التنازل وأن يمهله وقتاً كافياً ليتخذ ما يلزم لصيانة مصالحه».

ويلخص من هذهِ المادة أنه يجوز للوكيل أن يتنحى عن الوكالة في أي وقت قبل إتمام العمل الموكول إليه وكذلك إذا صدر العزل من الوكيل بأن اعتزل الوكالة في وقت غير مناسب وبدون عذر مقبول فأنه يكون ملزماً بتعويض ما حصل للموكل من أضرار من جراء هذا العزل(١٧٦).

وكذلك نصت المادة (٩٤٩) من القانون المدني العراقي في قولها: «على أي وجه كان انتهاء الوكالة يجب على الوكيل أن يصل الأعمال التي بدأها إلى حالة لا تتعرض معها للتلف»(١٧٧).

ثالثاً: إنهاء الوكالة بخروج الموكل أو الوكيل عن أهلية التصرف، تنتهي الوكالة كذلك في القانون المدني العراقي بطارئ ما يؤدي إلى فقدان أهلية أحد طرفي الوكالة أو إنقضائها فقد جاء في المادة (٩٤٦) من القانون المدني العراقي ما يلي:

«تنتهي الوكالة بموت الوكيل أو الموكل بخروج أحدهما عن الأهلية..»[١٧٨]، ويستفاد من المادة:

١- أن موت الوكيل أو الموكل يؤدي إلى إنهاء الوكالة لإنعدام الأهلية في أحد طرفي العقد نهائياً.

٢- خروج الموكل أو الوكيل عن الأهلية بجنون أو ما شابهه يسبب إنهاء الوكالة وكذلك يؤدي الحجر بسبب السفه أو الإفلاس من جانب الموكل إلى إنهاء الوكالة فيما له علاقة بأموال الموكل وكذلك حجر الوكيل بالسفه يسبب إنهاء وكالته في الأمور المالية وهذا بناءً على شروط الموكل والوكيل.

رابعاً: إتمام العمل الموكل به، وذلك بناء على أن العمل الموكل فيه قد تم تنفيذه وهو الغرض من وجود الوكالة وكذلك تنتهي الوكالة بانتهاء الأجل المعين لها وبذلك صرحت المادة (٩٤٦) من القانون المدني العراقي ونصها: «تنتهي الوكالة... أو بإتمام العمل الموكل فيه أو بإنتهاء الأجل المعين للوكالة»[١٧٩].

خامساً: هلاك الموكل به، إذا هلك الموكل به أو تلف فإن الوكالة تكون منتفية لأن الوفاء بالالتزام يكون مستحيلاً وإذا كان محل الالتزام مستحيلاً استحالة مطلقة بطل العقد وهذا ما نص عليه القانون المدني العراقي في المادة (١٢٧) الفقرة الأولى ونصها: «١- إذا كان محل الالتزام مستحيلاً استحالة مطلقة كان العقد باطلاً»[١٨٠].

الخاتمة

من خلال صفحات هذا البحث من دراسة الوكالة في عقد البيع بين الشريعة والقانون ظهر من النتائج ما يلي:

١- سمو الشريعة الإسلامية وشمولها لجميع جوانب الحياة وانتظامها لكل ما فيه صلاح البشرية دنيا أخرى.

٢- تبين من خلال تعريف الوكالة شرعاً وقانوناً إتفاق الفقهاء مع القانونيين على نفس المضمون في تعريفهم إلا وهو تفويض أمر للأخر وإقامته مقامه في التصرف فيه.

٣- من خلال المقارنات التي أجريتها بين الشريعة والقانون في بيان معنى الوكالة ومشروعيتها وأركانها وأنواعها وأسباب إنمائها في عقد البيع أتضح أن القانون يتفق مع الشريعة في أغلب الأمور.

٤- يقوم عقد الوكالة في البيع على ما تقوم عليه العقود الأخرى من أركان لا بد من قيامها في أي عقد من العقود وهي الصيغة والعاقدان (الموكل والوكيل) والمعقود عليه.

٥- ينظر إلى الوكالة من جهات مختلفة فتتنوع تبعاً لذلك فينظر إليها من جهة محل التصرف الموكل فيه بهذا الاعتبار وكالة عامة ووكالة خاصة وقد ينظر إليها من جهة الحدود المرسومة للوكيل والصفة التي يرغب الموكل أن يتصرف فيها الوكيل فتكون وكالة مطلقة ووكالة مقيدة.

٦- إن الوكالة في عقد البيع تنتهي بجملة من الأسباب منها يتعلق بالصيغة ومنها ما يتعلق بالعاقدان ومنها بالموكل فيه.

هوامش البحث

(١) ينظر لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور (ت٨١١هـ)، أعده وصنفه موسى الخياط، طبعة بيروت: ٧٣٥/١١- ٧٣٦.

(٢) ينظر: لسان العرب: ابن منظور: ٧٣٥/١١- ٧٣٦.

(٣) صحاح اللغة: إسماعيل بن حماد الجواهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: احمد بن عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م: ١٨٤٤/٥.

(٤) سورة إبراهيم: آية ١٢.

(٥) ينظر لسان العرب: ابن منظور: ٧٣٥/١١.

(٦) ينظر: المصدر نفسه: ٧٣٤/١١.

[٧] سورة الإسراء: آية ٢.

[٨] ينظر: لسان العرب، ابن منظور: ٣٤/١١.

[٩] سورة آل عمران: آية ١٧٣.

[١٠] العناية على الهداية (مطبوع مع فتح القدير) محمد بن محمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ)، (دار الفكر، بيروت- لبنان): ٤٩٩/٧.

[١١] مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: أبو عبد الله بن محمد بن محمد عبد الرحمن الحطاب الطرابلسي (ت٩٥٤هـ)، (طبع ونشر مكتبة النجاح في طرابلس- ليبيا): ١٨١/٥.

[١٢] مغني المحتاج إلى معرفة معان ألفاظ المنهاج: محمد بن أحمد الشربيني الخطيب (ت٩٧٧هـ)، (دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان): ٢١٧/٢.

[١٣] الإنصاف: علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥هـ)، صححه وحققه: محمد حامد الفقي (ط٢، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٠هـ): ٣٥٣/٥.

[١٤] ينظر الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، عبد الرزاق أحمد السنهوري (ط٣، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت- لبنان): ٢٧١/٧- ٢٧٢.

[١٥] ينظر المصدر نفسه: ٢٧٣/٧.

[١٦] مجلة الأحكام العدلية فقه حنفي مقنن ظلت مرجعاً للأحكام في بعض البلاد العربية إلى وقت متأخر وقد بقيت مرجعاً للأحكام في العراق إلى مطلع الخمسينات حيث تم تنظيم القانون المدني العراقي.

[١٧] درر الحكام شرح مجلة الأحكام للمرحوم علي حيدر، تعريب فهمي الحسيني (مكتبة النهضة، بيروت، توزيع دار العلم للملايين): ٥٢٤/٣.

[١٨] القانون العراقي المدني رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ وتعديلاته، إعداد: صباح صادق الأنباري (ط٣، المكتبة القانونية، بغداد، ٢٠٠٠): ص٢٠٤.

[١٩] ينظر: مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، وضعه المرحوم محمد قدري باشا (ت١٣٠٦هـ) على شكل مواد قانونية لتنظيم المعاملات على مذهب الإمام أبي حنيفة (رحمه الله)، (ط١، مطبعة المكتبة المصرية، ١٣٣٨هـ).

[٢٠] سورة المائدة آية: ١.

(٢١) ينظر تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: الدكتور عبد العزيز (مكتبة الحياة، بيروت- لبنان): ٢١٢٦/١.

(٢٢) ينظر لسان العرب: ابن منظور: ٢٩٤/٣.

(٢٣) الهداية شرح بداية المبتدى: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني في برهان الدين المرغياني (ت ٥٩٣هـ)، المكتبة الإسلامية: ٢٢٤/٣.

(٢٤) شرح الرصاع على حدود ابن عرفة الفقهية: محمد الأنصاري الرصاع (ت ٨٩٤هـ)، (ط١، المطبعة التونسية، ١٣٥٠هـ): ص٢٣٦.

(٢٥) حاشية ابن القاسم العبادي على تحفة المحتاج: أحمد بن قاسم العبادي (ت٩٤٤هـ)، دار صادر: ٢١٤/٤.

(٢٦) القواعد الفقهية: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي الحنبلي (ت٧٩٥هـ): ص٧٢.

(٢٧) ينظر درر الحكام شرح مجلة الأحكام للمرحوم علي حيدر: ٩١/١.

(٢٨) القانون المدني رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل، الأنباري: ص٢٩.

(٢٩) ينظر مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان محمد قدري باشا: ص٤٩، والموجز في شرح القانون المدني العراقي في مصادر الالتزام، عبد المجيد الحكيم (ط٣، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م): ص٣٠.

(٣٠) لسان العرب: لأبن منظور: ٢٥/٨.

(٣١) مسند أبي عوانه، كتاب النكاح وما شاكله، باب حظر المسلم ان يخطب على خطبة المسلم حتى يترك، حديث رقم ٣٣٤٩.

(٣٢) ينظر: لسان العرب: لابن منظور: ٢٤/٨.

(٣٣) ينظر المغني: أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة الحنبلي (ت٦٢هـ)، (ط٣، دار المنار، مصر): ٣/٤.

(٣٤) رد المحتار على الدر المختار: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز المعروف بابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، (المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة): ٥٠٢/٤، والمغني لأبن قدامة: ٤٨٠/٣.

(٣٥) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت٥٨٧هـ)، (مطبعة الإمام، القاهرة): ١٣٣/٥.

[٣٦] مواهب الجليل، للحطاب: ١٣/٦.

[٣٧] مغني المحتاج للشربيني.

[٣٨] المغني لأبن قدامة: ٣/٤.

[٣٩] ينظر بدائع الصنائع للكاساني: ٢٤٣/٥، شرح أحكام البيع دراسة مقارنة معززة بقراءات محكمة تميز العراق، د.كمال قاسم ثروت (ط٢، مطبعة الرصافي، بغداد، ١٩٧٦م): ص١٢- ١٣.

[٤٠] ينظر مرشد الحيران: محمد باشا المادة (٣٤٣).

[٤١] ينظر درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر المادة (١٠٥).

[٤٢] ينظر :القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل، الأنباري: ص١١٦، والوجيز في العقود المدنية: الدكتور جعفر الفضلي الناشر العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، طبعة منقحة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م: ص١٦، شرح أحكام عقد البيع، د.كمال قاسم ثروت: ص١١.

[٤٣] سورة الكهف آية: ١٩.

[٤٤] أحكام القرآن: أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت ٥٤٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي: ١٢١٦/٣.

[٤٥] الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، (دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م): ٣٧٦/١٠.

[٤٦] روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني: أبو الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي (ت١٢٧٠هـ)، (إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي في بيروت).

[٤٧] سنن الترمذي، الجامع الصحيح، أبواب الجنائز عن رسول الله، أبواب البيوع، حديث رقم١٢١٦.

[٤٨] الجنيب: التمر الكبيس أو الصلب أو الذي أخرج منه حشفه ورديئه.

[٤٩] الجمع: وهو التمر الذي يقال له جمع وهو تمر غير مرغوب فيه لردائته.

[٥٠] صحيح البخاري: الإمام أبو عبد الله بن محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، (دار الصياغة العامرة، بيروت، لبنان): ١٢٩/٣، وصحيح مسلم: للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت٢٦١هـ)، (مطبوعات مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح بالقاهرة): ٤٧/٥.

[٥١] إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: أحمد بن محمد بن عبد الملك أبو العباس شهاب الدين القسطلاني (ت٩٢٣هـ)، (ط٧، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر): ١٥٧/٤.

(٥٢) ينظر العناية على الهداية للبابرتي: ٤٤٩/٧، ومغني المحتاج للشربيني: ٢١٧/٢، والمغني لابن قدامة: ٨٧/٢.

(٥٣) ينظر المصادر السابقة نفسها.

(٥٤) القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل، الأنباري: ص٢٠٤.

(٥٥) الوسيط للسنهوري: ٤٠٢/٧– ٤٠٣.

(٥٦) الوسيط للسنهوري: ٤٣١/٧.

(٥٧) الوسيط للسنهوري: ٤٣٢/٧– ٤٣٣.

(٥٨) الوسيط للسنهوري: ٤٣٨/٧.

(٥٩) ينظر: لسان العرب لابن منظور: ١٨٥/١٣.

(٦٠) المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للأستاذ محمد مصطفى شلبي (ط١، طباعة دار التأليف، مصر، ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م): ص٢٣٩.

(٦١) ينظر: الشرح الصغير على أقرب المسالك: أحمد بن محمد بن حمد الدردير، خرج أحاديثه وفهرسه: د.مصطفى كمال وصفي (دار المعارف، مصر): ٣٣٤/٢، ومغني المحتاج للشربيني: ٢١٧/٢، وحاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي (ت١٣٩٢هـ)، ط٢: ٢٠٣/٥.

(٦٢) ينظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: د.عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة: ص٢٨٨.

(٦٣) ينظر بدائع الصنائع للكساني: ٢٩٨٤/٦، والمدخل لدراسة الفقه الإسلامي: د.شلبي.

(٦٤) ينظر بدائع الصنائع للكاساني: ٣٤٤٥/٧، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت٥٩٥هـ)، (دار المعارف، بيروت): ٣٠٣/٢، وروضة الطالبين: محي الدين شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، (المكتب الإسلامي، بيروت): ٣٠٠/٤، والمغني لابن قدامة: ٢٠٣/٧.

(٦٥) ينظر الأنوار: محمد بن علي الأردبيلي (ط١، مكتبة الجبل، لبنان): ٤٨٢/١، والمغني لابن قدامة: ٩٢/٥– ٩٣، ومغني المحتاج للشربيني: ٢٢٢/٢، والبدائع للكاساني: ٢٠/٦.

(٦٦) ينظر الكافي في فقه الإمام المبجل احمد بن حنبل: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي: ٢٤٢/٢.

(٦٧) ينظر القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل، للأنباري: ٢٩.

(٦٨) ينظر الوسيط للسنوري: ٣٩٤/٧.

(٦٩) ينظر القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل، للأنباري: ص٣٠.

(٧٠) ينظر بدائع الصنائع للكاساني: ٣٤٤٦/٧، ومغني المحتاج للشربيني: ٢١٧/٢، والمغني لأبن قدامة: ١٩٧/٧- ١٩٨.

(٧١) ينظر بدائع الصنائع للكاساني: ٢/٦.

(٧٢) ينظر الأختيار لتعليل المختار: عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، تحقيق: زهير عثمان الجعيد، دار الأرقم بن أبي الأرقم: ٤٢٤/٢، وروضة الطالبين للنووي: ٢٩٧/٤.

(٧٣) ينظر بدائع الصنائع للكاساني: ٣٤٤٦/٧.

(٧٤) ينظر روضة الطالبين للنووي: ٢٩٧/٤، ومغني المحتاج للشربيني: ٢١٧/٢، المغني لابن قدامة (٢٩٨/٧).

(٧٥) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي (دار الفكر، بيروت): ٤٠٦٣/٥.

(٧٦) ينظر نهاية المحتاج في شرح المنهاج: شمس الدين محمد بن شهاب الدين الرملي (ت١٠٠٤هـ)، (دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان): ١٥/٥، والمغني لأبن قدامة: ٣٥٧/٤.

(٧٧) ينظر: المغني لأبن قدامة: ٣٥٧/٤.

(٧٨) ينظر: المصدر نفسه.

(٧٩) ينظر: المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي (ت ٤٩٠هـ) (دار الفكر- بيروت- لبنان): ٢٤/١٩، ونهاية المحتاج للرملي: ١٦/٥، المغني لابن قدامة: ٣٣٠/٤.

(٨٠) ينظر: كفاية الأخبار في حل غاية الاختصار، تقي الدين أبو بكر محمد الحصفي (مطبعة دار إحياء التراث العربي): ٢٦٦/١.

(٨١) القانون المدني رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل للأنباري: ص٢٠٥.

(٨٢) ينظر: المصدر نفسه: ص٢٢.

(٨٣) ينظر: شرح قانون الأحوال الشخصية على المذاهب الخمسة: فريد فتيان (مطبعة الشعب، بغداد، ١٩٨٢- ١٩٨٣م): ص٥٣.

(٨٤) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: ٢٠/٦، ومغني المحتاج للشربيني: ٢١٨/٢، والأنوار للأردبيلي: ٤٨/١، والمغني لأبن قدامة: ٨٨/١.

(٨٥) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: ٣٤٤٧/٧، وروضة الطالبين للنووي: ٢٩٧/٤، ومغني المحتاج للشربيني: ٥١٢/٢.

(٨٦) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي: ٤٠٦٣/٥.

(٨٧) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: ٣٤٤٧/٧، والمغني لأبن قدامة: ١٩٨/٧.

(٨٨) ينظر: مغني المحتاج للشربيني: ٢١٨/٢.

(٨٩) ينظر: مغني المحتاج للشربيني: ١١٦/٦.

(٩٠) ينظر: الفتاوى الهندية للشيخ نظام ومجموعة من علماء الهند (دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان)، ط٣: ٥٦٢/٣، والمبسوط: للسرخسي: ٧٣/١٩- ٧٤.

(٩١) ينظر: الفتاوى الهندية: ٥٦٢/٣.

(٩٢) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: ٢٠/٦، والمبسوط للسرخسي: ١٥٨/١٩.

(٩٣) ينظر: القوانين الفقهية: محمد بن أحمد بن جزي المالكي (ت٧٤١هـ)، (الدار العربية للكتاب): ص٣٢٨.

(٩٤) ينظر: مغني المحتاج للشربيني: ٢١٩/٢.

(٩٥) القانون المدني رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل للأنباري: ٢٠٥.

(٩٦) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر المادة (١٤٥٨).

(٩٧) الوسيط للسنهوري: ٤١٤/٧.

(٩٨) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: ٢٠/٦، والأنوار للأردبيلي: ٤٨١/١، ومغني المحتاج للشربيني: ٢١٨/٢.

(٩٩) ينظر: مغني المحتاج للشربيني: ٢١٩/٢.

(١٠٠) ينظر: المغني لأبن قدامة: ٨٩/٥، والفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي: ٤٠٧٨/٥.

(١٠١) ينظر: المغني لابن قدامة: ٨٩/٥، والأنوار للأردبيلي: ٤٨٨/١.

(١٠٢) ينظر: الفتاوى الهندية: ٥٦٤/٣، وبدائع الصنائع للكاساني: ٣٤٥٠/٧.

(١٠٣) ينظر: روضة الطالبين للنووي: ٢٩٤/٤، والمغني لأبن قدامة: ١٩٨/٧.

(١٠٤) ينظر: مغني المحتاج للشربيني: ٢٢١/٢، والأنوار للأردبيلي: ٤٨١/١، والمغني لأبن قدامة: ٩٤/٥، فتح العزيز شرح الوجيز: عبد الكريم بن محمد الواقعي (ت٦٢٣هـ)، دار الفكر: ١٠/١١.

(١٠٥) ينظر: القانون المدني رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل، الأنباري: ص٢٠٩.

(١٠٦) ينظر: نهاية المحتاج للشربيني: ٢٥/٥، ومطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى للرحيباني: مصطفى السيوطي (ت١٢٤٣هـ)، (ط١، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق): ٤٤٣/٣، والأم: الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٤٠هـ)، (ط١، نشر مكتبة الكليات الأزهرية بمصر): ٢٣٣/٣، والمغني لأبن قدامة: ٧٩/٥.

(١٠٧) ينظر: الفتاوى الخانية لقاضي خان: الإمام فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني (ت٢٦٢هـ)، مطبوع بهامش الفتاوى الهندية: ٢/٣.

(١٠٨) مؤطأ مالك، كتاب الاقضية، باب القضاء في المرفق حديث رقم ١٤٢٦.

(١٠٩) ينظر الدر المختار بهامش ابن عابدين: ٤٤٠/٤، مواهب الجليل للحطاب: ١٦١/٥.

(١١٠) ينظر الدر المختار بحاشية ابن عابدين: ٤٥٠/٤.

(١١١) ينظر رسالة الغرر وأثره في العقود للدكتور الصديق الأمين: ص٥٥٩.

(١١٢) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: ٢٧/٦، والشرح الكبير للدردير: ٣٨٢/٣، ومغني المحتاج للشربيني: ٢٢٣/٢، والمغني لأبن قدامة: ١٢٢/٥.

(١١٣) ينظر: المصادر السابقة.

(١١٤) ينظر: المغني لأبن قدامة: ٢٤٦/٧، ومطالب أولي النهى للرحيباني: ٤٥٠/٣، والمهذب للشيرازي: ٣٥٤/١.

(١١٥) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم المعروف بإبن نجيم (ت٩٥٠هـ) (دار المعرفة، بيروت– لبنان): ١٦٧/٧.

(١١٦) ينظر: المهذب للشيرازي: ٣٥٤/١.

(١١٧) ينظر: المبسوط للسرخسي: ٤٤/١٩، والمجموع للنووي: ٥٧٣/١٣، والمغني لابن قدامة: ١٢٧/٥.

(١١٨) ينظر: فتح القدير، محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود، المعروف بالكمال بن الهمام الحنفي (ت٦٨١هـ) (دار الفكر، بيروت– لبنان، ١٣٩٧هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان): ٣٨/٧، ومغني المحتاج للشربيني: ٢٢٥/٢، ومطالب أولي النهى للرحيباني: ٤٧٣/٣، والمغني لأبن قدامة: ٢٥٢/٧.

(١١٩) ينظر: المبسوط للسرخسي: ٣٧/١٩، وبدائع الصنائع للكاساني: ٣٤٦٣/٧، والبناية في شرح الهداية للعيني: ٣٢٩/٧.

(١٢٠) العرض جمعه عروض وهي الأمتعة التي لا يدخلها كيل ولا وزن ولا يكون حيواناً ولا عقاراً.

(١٢١) المقصود بمواضع التهمة: البيع على نفسه أو على أقاربه.

(١٢٢) ينظر المبسوط للسرخسي: ٣٦/١٩، وبدائع الصنائع للكاساني: ٣٤٦٣/٧.

(١٢٣) ينظر البناية شرح الهداية للعيني: ٣٢٩/٧.

(١٢٤) ينظر البحر الرائق لابن نجيم: ١٦٧/٧.

(١٢٥) ينظر المبسوط للسرخسي: ٤٠/١٩.

(١٢٦) ينظر بدائع الصنائع للكاساني: ٣٤٦٢/٧، والشرح الصغير للدردير: ٥١٥/٣، والمهذب للشيرازي: ٣٥٤/١، والمغني لابن قدامة: ٢٤٦/٧، وكشاف القناع للبهوتي: ٤٧٤/٣.

(١٢٧) ينظر البحر الرائق لابن نجيم: ١٦٧/٧، الكافي في فقه أهل المدينة، يوسف بن عبد البر النمري (ت٤٦٤هـ)، تحقيق محمد محمد أحيد بن ماديك (ط١، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٣٥٨هـ): ٧٢٠/٢، وروضة الطالبين: ٤٦٩/٣، ومطالب أولي النهى: ٣١٧/٤.

(١٢٨) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: ٢٧/٦، والمجموع للنووي: ٥٦٣/١٣، وكشاف القناع للبهوتي: ٤٦٣/٣.

(١٢٩) ينظر: المصادر نفسها.

(١٣٠) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: ٣٤٦٢/٧، والفتاوى الهندية: ٨٨/٣، والشرح الكبير على مختصر الخليل (مع حاشية الدسوقي عليه)، أحمد بن محمد بن أحمد الشهير بالدردير (ت١٢٠١هـ) (دار الفكر، بيروت- لبنان): ٣٨٤/٣، ومغني المحتاج: ٢٢٨/٢، وكشاف القناع: ٤٧٥/٣.

(١٣١) ينظر: المهذب: ٣٥٠/١، والمغني لأبن قدامة: ٢٠٧/٧.

(١٣٢) ينظر: المبسوط للسرخسي: ٥٧/١٩، والشرح الصغير للدردير: ٥١٥/٣، والمهذب للشيرازي: ٣٥٤/١، ومغني المحتاج للشربيني: ٢٢٤/٢.

(١٣٣) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي: ٤٠٩٨/٥.

(١٣٤) ينظر: المبسوط للسرخسي: ١١٧/١٩.

(١٣٥) المصدر نفسه.

(١٣٦) ينظر: الكافي: لابن عبد البر: ٧٨٦/٢، المهذب: للنووي: ٣٥/١، المغني: لابن قدامة: ٢٠٧/٧.

(١٣٧) ينظر: المبسوط: للسرخسي: ١١٧/١٩.

(١٣٨) القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل: ص٢٠٥.

(١٣٩) الوسيط للسنهوري: ٤٣٢/٧.

(١٤٠) قانون المرافعات المدنية رقم (١٣) لسنة ١٩٦٩.

(١٤١) الوسيط للسنهوري: ٤٣٨/٧.

(١٤٢) القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل، الأنباري: ص٢٠٥.

(١٤٣) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: ٣٧/٦ وما بعدها، والمبسوط للسرخسي: ١٢/١٩ وما بعدها، ونهاية المحتاج للرملي: ٥٣/٥، ومغني المحتاج للشربيني: ٢٣٢/٢، والمغني لابن قدامة: ١٠٢/٢، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير: العلامة شمس الدين محمد عرفة (ت١٢٣٠هـ): عيسى البابي الحلبي: ٣٩٦/٣، والمحلى: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم (ت٤٥٦هـ)، (مطبعة الإمام- مصر): ٢٨٤/٨.

(١٤٤) ينظر: بداية المجتهد لأبن رشد: ٢٩٨/٢، ومغني المحتاج للشربيني: ٢٣٢/٢، والمغني لابن قدامة: ٣٥٦/١.

(١٤٥) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: ٣٨/٦.

(١٤٦) ينظر: المراجع السابقة.

(١٤٧) ينظر: قرة عيون الأخبار تكملة رد المحتار المسماة تكملة ابن عابدين لابن عابدين محمد علاء الدين بن محمد أمين (١٣٠٦هـ) (ط٢، طبعة البابي الحلبي): ٣٨٥/٧.

(١٤٨) ينظر: تكملة رد المحتار لابن عابدين: ٣٩٣/٧، ومغني المحتاج: ٢٣٣/٢، وكشاف القناع على متن الاقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ) (مكتبة النصر الحديثة، الرياض): ٤٦٠/٣.

(١٤٩) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: ٣٨/٦، والأنوار للأردبيلي: ٤٨٩/١، والمغني لابن قدامة: ٤٤٣/٥.

(١٥٠) ينظر: المصادر السابقة نفسها.

(١٥١) ينظر: المغني لابن قدامة: ١٠٢/٥، وشرح الخرشي: ٨٦/٦.

(١٥٢) ينظر: الهداية للمرغيناني: ١٢٦/٦، وكشاف القناع للبهوتي: ٤٦٩/٣.

(١٥٣) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمحمد عرفة: ٣٩٦/٣.

[١٥٤] ينظر: تكملة ابن عابدين: ٣٨٩/٧، والمغني لأبن قدامة: ١٠٤/٥، ونهاية المحتاج للرملي: ٥٥/٥.

[١٥٥] ينظر: نهاية المحتاج للرملي: ٥٥/٥.

[١٥٦] ينظر: المبسوط للسرخسي: ٥٠/١٩، والشرح الصغير للدردير: ٥٢٣/٣، وكشاف القناع للبهوتي: ٤٥٧/٣.

[١٥٧] ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي: ٤١١٦/٥.

[١٥٨] ينظر: المبسوط للسرخسي: ٥٠/١٩، ومغني المحتاج للشربيني: ٢٣٢/٢، والمغني لأبن قدامة: ١١٦/٥.

[١٥٩] ينظر: المغني لأبن قدامة.

[١٦٠] ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: ٣٩/٦، والمغني لأبن قدامة: ١٠٥/٥، والفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي: ٤١١٩/٥.

[١٦١] ينظر: مغني المحتاج للشربيني: ٢٣٣/٢.

[١٦٢] ينظر: تكملة ابن عابدين: ٣٩٤/٧.

[١٦٣] ينظر: المغني لأبن قدامة: ١٠٥/٥، والمجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦) (دار الفكر): ٦٠٢/١٣.

[١٦٤] ينظر: المهذب: أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، نشر عيسى البابي الحلبي: ٣٥٧/١، ومغني المحتاج للشربيني: ٢٣٠/٢.

[١٦٥] ينظر مغني المحتاج للشربيني: ٢٣٠/٢، والمغني لأبن قدامة: ١٠٤/٥.

[١٦٦] الدر المختار على شرح تنوير الأبصار (بهامش حاشية ابن عابدين) محمد بن علي بن عبد الرحمن الشهير بالحصفكي (ت ١٠٨٨هـ) (ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٣٨٦هـ): ٣٨٧/٧، ومغني المحتاج للشربيني: ٢٣٣/٢.

[١٦٧] ينظر: كشاف القناع للبهوتي: ٤٥٨/٣.

[١٦٨] ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: ٣٩/٦، والمبسوط للسرخسي: ١٣/٩.

[١٦٩] ينظر: روضة الطالبين/ للنووي (٢٩٩/٤)، المغني لأبن قدامة: ١١٦/٥، وكشاف القناع للبهوتي: ٤٥٨/٣.

[١٧٠] ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ٢٣٢/٢.

[١٧١] القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل، الأنباري: ص٢٠٩.

(١٧٢) الوسيط للسنهوري: ٦٦٢/٧.

(١٧٣) ينظر: المصدر نفسه.

(١٧٤) ينظر: المصدر نفسه.

(١٧٥) الوسيط للسنهوري: ٦٦٨/٧.

(١٧٦) ينظر: الوسيط للسنهوري: ٦٦٩/٧.

(١٧٧) القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل، الأنباري: ص٢٠٨.

(١٧٨) القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل، الأنباري: ص٢٠٨.

(١٧٩) القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل، الأنباري: ص٢٠٨.

(١٨٠) ينظر: المصدر نفسه: ص٣٩.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١- أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت ٥٤٣هـ)، تحقيق علي محمد التجاري.

٢- الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، تحقيق زهير عثمان الحميد، دار الأرقم بن أبي الأرقم.

٣- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن عبد الملك أبو العباس شهاب الدين العسقلاني (ت ٩٢٣هـ)، (ط٧، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق- مصر).

٤- الأم، للإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٤٠هـ)، (ط١، نشر مكتبة الكليات الأزهرية بمصر).

٥- الإنصاف، علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥هـ)، صححهُ وحققه محمد حامد الفقهي (ط٢، دار إحياء التراث العربي ١٤٠٠هـ).

٦- الأنوار، محمد بن علي الأردبيلي (ط١، مكتب الجيل- لبنان).

٧- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم (ت٩٥٠هـ) (دار المعرفة، بيروت- لبنان).

٨- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت٥٨٧هـ) (مطبعة الإمام، القاهرة).

٩- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٩٥هـ) (دار المعارف، بيروت).
١٠- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: د.عبد العزيز (مكتبة الحياة، بيروت- لبنان).
١١- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ) (دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م).
١٢- حاشية ابن القاسم على تحفة المحتاج، أحمد بن قاسم العبادي (ت ٩٤٤هـ) (دار صادر).
١٣- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، شمس الدين محمد عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ) (مطبعة عيسى البابي الحلبي).
١٤- حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي (ت١٣٩٢هـ) (ط٢).
١٥- در الحكام شرح مجلة الأحكام للمرحوم علي حيدر، تعريب فهمي الحسيني (مكتبة النهضة، بيروت، توزيع دار العلم للملايين).
١٦- الدر المختار على شرح تنوير الأبصار (بهامش حاشية ابن عابدين)، محمد بن علي بن عبد الرحمن الشهير بالحصفكي (ت ١٠٨٨هـ) (ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٣٨٦هـ).
١٧- رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، المعروف بابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، المكتبة التجارية مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة.
١٨- رسالة الغرر وأثره في العقود للدكتور الصديق الأمين (دار الفكر، بيروت- لبنان).
١٩- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي (ت١٢٧٠هـ) (إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت).
٢٠- روضة الطالبين، محي الدين شرف النووي (ت٦٧٦هـ) (المكتب الإسلامي، بيروت).
٢١- سنن الترمذي، محمد ابن عيسى بن سورة الترمذي، (ت٢٧٩هـ)، طبعة اسطنبول- تركيا.
٢٢- شرح أحكام البيع، د.كمال قاسم ثروت (ط٢، مطبعة الرصافي، بغداد ١٩٧٦م).

٢٣- شرح الرصاع على حدود ابن عرفة الفقهية، محمد الأنصاري الرصاع (ت٨٩٤هـ)، (ط١، المطبعة التونسية، ١٣٥٠هـ).
٢٤- الشرح الصغير على أقرب المسالك، أحمد بن محمد بن حمد الدردير (دار المعارف، مصر).
٢٥- الشرح الكبير على مختصر خليل (مع حاشية عليه)، أحمد بن محمد بن عبد الغفور عطار (ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).
٢٦- شرح قانون الأحوال الشخصية على المذاهب الخمسة، فريد فتيان (مطبعة الشعب، بغداد، ١٩٨٢-١٩٨٣م).
٢٧- صحاح اللغة، إسماعيل بن حماد الجواهري، (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: احمد بن عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
٢٨- صحيح البخاري، الإمام أبو عبد الله بن محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ) (دار الصياغة العامر، بيروت- لبنان).
٢٩- صحيح مسلم، الإمام مسلم بن حجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ) (مطبوعات مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة).
٣٠- العناية على الهداية مطبوع مع الفتح القدير، محمد بن محمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ) (دار الفكر، بيروت- لبنان).
٣١- الفتاوى الخانية، القاضي خان الإمام فخري الدين حسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني (ت٢٦٢هـ) (مطبوع بهامش الفتاوى الهندية).
٣٢- الفتاوى الهندية للشيخ نظام ومجموعة من علماء الهند (ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت).
٣٣- فتح العزيز شرح الوجيز، عبد الكرم بن محمد الوافعي (ت ٦٢٣هـ) (دار الفكر، بيروت- لبنان).
٣٤- فتح القدير، محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود المعروف بالكمال ابن الهمام الحنفي (ت٦٨١هـ) (دار الفكر، بيروت- لبنان، ١٣٩٧هـ).
٣٥- الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي (دار الفكر، بيروت- لبنان).
٣٦- القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ وتعديلاته، إعداد صباح صادق الأنباري (ط٣، المكتبة القانونية، بغداد ٢٠٠٠م).

٣٧- قانون المرافعات المدينة رقم (١٣) لسنة ١٩٦٩.

٣٨- قرة عيون الأخبار تكملة رد المحتار المسماة تكملة ابن عابدين، لابن عابدين محمد علاء الدين محمد أمين (ت ١٣٠٦هـ) (ط٢، مطبعة الباب الحلبي).

٣٩- القواعد الفقهية، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ) (مطبعة دار الفكر، بيروت- لبنان).

٤٠- القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن الجزي المالكي (ت ٧٤١هـ) (الدار العربية للكتاب، بيروت).

٤١- الكافي في فقه المبجل أحمد بن أحمد، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي.

٤٢- الكافي في فقه أهل المدينة، يوسف بن عبد البر النمري (ت ٤٦٤هـ)، تحقيق محمد محمد أحيد بن ماديك (ط١، مكتبة الرياض الحديثة ١٣٩٨هـ).

٤٣- كشاف القناع على متن الإقناع، منصور بن يوسف بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ) (مكتبة النصر، الرياض).

٤٤- كفاية الأخبار في حل غاية الاختصار، تقي الدين أبو بكر محمد الحسني (مطبعة دار إحياء التراث العربية- بيروت).

٤٥- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور (ت٨١١هـ)، أعده وحسنه موسى الخياط، طبعة بيروت.

٤٦- المبسوط: محمد بن أحمد السرخسي (ت٤٩٠هـ) (دار الفكر، بيروت- لبنان).

٤٧- المحلى، علي بن احمد بن سعيد بن حزم، (ت٤٥٦هـ)، دار الفكر، بيروت-لبنان.

٤٨- المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ) (دار الفكر، بيروت- لبنان).

٤٩- المدخل لدراسة الشريف الإسلامية، د.عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة.

٥٠- المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، محمد مصطفى الشلبي (ط١، طباعة دار التأليف، مصر).

٥١- مرشد الحيران إلى معرفة أصول الإنسان، محمد قدري باشا (ط١، مطبعة المكتبة المصرية، ١٣٣٨هـ).

٥٢- مسند أبي عوانة، يعقوب بن إسحاق الاسفرائني أبو عوانة، (ت٣١٦هـ)، دار المعرفة، بيروت- لبنان.
٥٣- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، للرحيباني، مصطفى السيوطي (ت١٢٤٣هـ) (ط١، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق).
٥٤- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الشربيني الخطيب (ت ٩٧٧هـ) (دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان).
٥٥- المغني، ابي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة الحنبلي (ت ٦٢٢هـ) (ط٣، دار المنار، مصر).
٥٦- المهذب، إبراهيم بن علي بن يوسف أبي إسحاق الشيرازي، (ت٤٧٦هـ)، دار الفكر، بيروت- لبنان.
٥٧- الموجز في شرح القانون المدني العراقي في مصادر الإلتزام، تأليف عبد المجيد الحكيم (ط٣، شركة الطبع والنشر الأهلية- بغداد، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).
٥٨- الموطأ، للإمام مالك بن أنس، (ت١٧٩هـ)، ط١، اسطنبول-تركيا.
٥٩- مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل للحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، (ت٦٥٤هـ)، طبع ونشر مكتبة النجاح في طرابلس- ليبيا.
٦٠- نهاية المحتاج في شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن شهاب الدين الرملي (ت١٠٠٤هـ) (دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان).
٦١- الهداية شرح بداية المبتدأ، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغناني (ت٥٩٣هـ)، المكتبة الإسلامية.
٦٢- الوجيز في العقود المدنية، د.جعفر الفضلي، (الناشر العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، طبعة منقحة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).
٦٣- الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، عبد الرزاق أحمد السنهوري (ط٣، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت- لبنان).

ثلة من مبادئ
الفقه الاجتماعي الإسلامي

أ.د. خالد رشيد الجميلي

أستاذ النظريات الفقهية في كلية الشريعة والقانون

مقدمة

الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم معدود المباني غير محدود المعاني، وجعل الحديث الوسيم حكمة بالغة، تارة تبين وتارة تفصل، وما غاص فقيه في محيط القرآن والسنة إلا استنبط من ذلك السلسبيل الشافي كل مبدأ وافي.

وقد أمعنت النظر في أقسام الفقه الإسلامي فوجدت فقهاءنا الأجلاء قسموه إلى فقه عبادات ومعاملات وجنايات والى فقه الزواج- وهو الذي يسميه بعض المعاصرين فقه الأسرة- والى فقه التركات، ولم أجد الفقه السياسي لكنه منثور نثر اللؤلؤ والمرجان في رواء السنة والقرآن، فقصدت صياغته مستقلا، لهذا ألفت فيه أحكام البغاة والمحاربين في الشريعة الإسلامية والقانون، وهو خاص بالجرائم السياسية والإرهابية، ثم ألفت أحكام الأحلاف والمعاهدات، وهو الجزء الأول من التشريع السياسي الإسلامي المقارن ثم قصدت صياغة الفقه الاجتماعي الإسلامي فنشرت بحثين في مجلة الأستاذ عن المنهج الأكمل في أسس المجتمع الأمثل.

وفي مجلة الجامعة الإسلامية- بغداد الغراء قررت بعد التوكل على الله نشر ثلة من مبادئ الفقه الاجتماعي الإسلامي راجيا من المبدع الجليل أن يعينني على إكماله قبل الرحيل، ويرشدني سواء السبيل.

خطة البحث:

يقصد بالفقه الاجتماعي المبادئ التي تنظم العلاقات بين الأسر والمجتمع أو بين الفرد والمجتمع، ويقصد به المبادئ التي تثمر التعاون والتكافل والإصلاح في المجتمع، لهذا اصطفيت في بحثي الآنف ذكر مبدأ مجالس الذكر لأن هذه المجالس تثمر التآخي على الصعيد الزاهر، وتثمر شعور كل مسلم يحب أخاه المسلم، وفيها توجيه جماعي نحو السمو الروحاني، ثم حللت وشرحت مبدأ وجوب التراحم في المجتمع الأمثل وما أخال الرحمة إلا روح الأمة.

والمبدأ الثالث كان خاصا بقانون الحاجات وهو قانون أكمل يجعل المجتمع حقا أمثل إذا قضى كلٌّ حاجة أخيه.

أما المبدأ الرابع فقد كان خاصا بوجوب الابتعاد عن الشبهات لتنتقل البشرية في ظل الإسلام من مجتمع الذئاب إلى مجتمع الأحباب.

ثم ذكرنا في المبدأ الخامس القانون الذي حدد أسس العلاقات بين الفرد الأفضل والمجتمع الأمثل، ثم ذكرنا مبدأ أصول اختيار الأخلاء في المجتمع الأمثل.

آملين من الله تعالى أن يعيننا على إكمال هذا المشروع العلمي المبارك الذي ما قصدنا فيه إلا عظمة الشريعة الإسلامية الغراء إذ تربي وتزكي وتقوم الإنسان حتى يكون فردا أنبلا وعن طريق الفرد الأنبل يولد البيت الأفضل وعن طريق البيت الأفضل يولد المجتمع الأمثل. والفضل بعد الله تعالى لمبادئ الفقه الاجتماعي الإسلامي.

مبدأ مجالس الذكر وأثرها على المجتمع الأمثل

أخرج ابن ماجه الحديث الآتي عن أبي بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ رُزَيْقٍ عَنْ أَبِي إِسْحَقَ عَنْ الأَغَرِّ أَبِي مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَأَبِي سَعِيدٍ يَشْهَدَانِ بِهِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ «**ما جلسَ قَوْمٌ مَجْلِسًا يَذْكُرُونَ اللَّهَ فِيهِ إلا حَفَّتْهُمْ**[1] **الْمَلائِكَةُ وَتَغَشَّتْهُمْ الرَّحْمَةُ**[2] **وَتَنَزَّلَتْ عَلَيْهِمْ السَّكِينَةُ**[3] **وَذَكَرَهُمْ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ**»[4].

شرح الحديث

أجمل بالنفحات الروحية وباللجج الوجدانية التي تتجلى في هذا القبس النبوي الوهاج لأنه خاص بذكر الله تعالى ولا يوجد أعذب من ذكر الله سلسبيلا إذ حسبنا في ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾﴾.

النفحة الأولى:

اطمئنان القلب قال تعالى ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾﴾ [الرعد].

وقال تعالى ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ وَلَا يَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿١٦﴾﴾ [الحديد] من هاتين الآيتين الكريمتين يتجلى اطمئنان الإنسان قلبا وروحا ووجدانا بذكر الله تعالى وكل ما ازداد ذكر الإنسان ازداد قلبه خشوعا واطمئنانا، لأن الإنسان مخلوق ضعيف وكل إنسان من حيث القوة

الروحية غير متكامل لأنه مخلوق ليس بخالق، فإذا اعتمد الإنسان على الإنسان شعر بالضعف والوهن، أما إذا اعتمد على الخالق الأسمى فيشعر بالقوة الأزلية التي أنشأته والتي أنشأت غيره مرة أخرى مذ يكون رميما، فالذي يعتل صحة يشعر بقدوم الشفاء كلما ذكر مبدع الأرض والسماء. قال تعالى: ﴿ قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ (٧٥) أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ (٧٦) فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ (٧٧) ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ (٧٨) وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ (٧٩) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (٨٠) وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ (٨١) وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ (٨٢) رَبِّ هَبْ لِى حُكْمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ (٨٣) ﴾ [الشعراء] وهكذا فيه يتجلى سر الأمل كامنا في ذكر الله تعالى ليس في ظاهرة واحدة بل في كل ظواهر الحياة.

النفحة الثانية:

إن سبل الوصول إلى معرفة الذات الإلهية الأزلية القادرة المقتدرة يتجلى بالإحسان الذي هو أعلى مرتبة من مراتب الإيمان «**أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ**»(٥) وهذا الدواء الروحاني والتجلي الوجداني الذي يشعه النور الرحماني والآلاء الرباني يرتفع الإنسان إليه بسر التذكر والتفكر، التذكر بالخالق والتفكر بالمخلوق لأن ذكر الله تعالى الخالق والتفكر بمخلوقاته يثمر ثمرة الإحسان المرتبة العليا والمنزلة القصوى في الإيمان، قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ (١٩٠) ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ (١٩١) رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ (١٩٢) رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا ۚ رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ (١٩٣) ﴾ [آل عمران].

النفحة الثالثة:

كلما ذكر المخلوق خالقه ذكره الخالق الأسمى، والله غني عن العالمين، حقا غني عمن سواه المفتقر إليه كل من عداه، فالمخلوق إذا ذكر الله تعالى لفظا ذكره الله تعالى تيسيرا له يهنأ به في دنياه وفي أخراه، قال تعالى ﴿ فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ (١٥٢) ﴾ [البقرة].

النفحة الرابعة:

إن اقتراف المحرمات أي التعدي على حدود الله تعالى ينتج عنها ترك ذكر الله تعالى، لأن الذكر هو حب وعلامة الحب الطاعة، والمعصية علامة البغضاء، ولا يبتغي الشيطان إذ يزين للغاوين فعل الحرام إلا إبعادهم عن ذكر الله تعالى، قال تعالى ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ (٩١) ﴾ [المائدة] وقال تعالى في حكم تارك ذكر الله تعالى ﴿ وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ (٣٦) ﴾ [الزخرف] ثم ترك الذكر قد يوصل إلى النفاق والعياذ بالله تعالى لأنه من علامات ومن صفات المنافقين، قال تعالى ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا (١٤٢) ﴾ [النساء].

النفحة الخامسة:

حسن الخاتمة التي يتوج بها المؤمن عمله في دنياه يتجلى في ذكر الله تعالى، فعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُسْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ شَرَائِعَ الْإِسْلَامِ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ فَأَخْبِرْنِي بِشَيْءٍ أَتَشَبَّثُ بِهِ قَالَ «**لَا يَزَالُ لِسَانُكَ رَطْبًا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ**»(٦).

النفحة السادسة:

الإكثار من الذكر ليس بدعة بل هو حكم مأمور به بنص القرآن الكريم، قال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا (٤١) وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (٤٢) هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۚ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (٤٣) ﴾ [الأحزاب] وقال تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (١٠) ﴾ [الجمعة] ثم الذكر شجرة خضراء تثمر ثمرة غراء ألا وهي المغفرة والرضوان أسمى ما يتمناه كل إنسان، قال تعـــالى ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ

﴿وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾﴾ [الأحزاب].

النفحة السابعة:

نفي النفي إثبات، أي إن المؤمنين الذين يجلسون مجلسا يذكرون الله تعالى في روضته تحفهم الملائكة حفا كما تحفهم في دار الخلود والسلام، قال تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [فصلت] وقال تعالى ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ ۚ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥﴾﴾ [الشورى] ورحمة الله تعالى تغمر الذاكرين غمرا لأن الله تعالى أكرم الكرماء من ذكره بكلمة جاد عليه بكل رحمة ونعمة ثم يجود الله تعالى على المؤمنين الذاكرين كثيرا والذاكرات بالسكينة التي هي عماد الثبات وأساسه أقداما وقلوبا وأرواحا قال تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ۗ وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٤﴾﴾ [الفتح] وقال تعالى في النعمى التي أنعمها على الرسول ﷺ لأنه أزكى الذاكرين وأسمى المؤمنين وأنقى المحسنين ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٤٠﴾﴾ [التوبة] والملائكة المقربون الذين عند الله تعالى يذكر الله تعالى الذاكرين بينهم ويصلي عليهم والملائكة تصلي عليهم قال تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴿٤٣﴾﴾ [الأحزاب] قال ابن كثير(٧) الصلاة من الله تعالى ثناؤه على العبد عند الملائكة، حكاه البخاري عن أبي العالية ورواه أبو جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عنه. وقال غيره: الصلاة من الله: الرحمة، ورد بقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۖ﴾ وقد يقال: لا منافاة بين القولين والله أعلم. وأما الصلاة من الملائكة، فبمعنى الدعاء للناس والاستغفار كقوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ

كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴿٧﴾ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدتَّهُمْ وَمَن صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٨﴾ وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَن تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٩﴾﴾ [غافر].

مبدأ وجوب التراحم في المجتمع الأمثل

حديث أبي هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ «**جَعَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ وَأَنْزَلَ فِي الْأَرْضِ جُزْءًا وَاحِدًا فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ تَتَرَاحَمُ الْخَلَائِقُ حَتَّى تَرْفَعَ الدَّابَّةُ حَافِرَهَا عَنْ وَلَدِهَا خَشْيَةَ أَنْ تُصِيبَهُ**»[8].

شرح الحديث

الرحمة كلمة صغرت مبنىً وكبرت معنى، زينت القرآن الكريم في ثلاثمائة وأربع وثمانين آية (٣٨٤) وهذه النسمات الرحبة واللجج العذبة أزكى النعم الإلهية التي جادت قدرته الأزلية بها على البشرية، لأن المخلوقات أجمعها تتمتع بالرحمة الإلهية، وإذا أردنا منح حق الرحمة شرحا كما يجب قد نحتاج إلى سفر خاص بها، ومن لم يعبئ الماء الزلال حسبه الارتشاف وإلا ما ارتوى.

النفحة الأولى:

إذا احدث العبد ما يوجب غضب الله تعالى لم يغضب جلت قدرته ابتداء لأنه حليم مكفر خطايا المتصدقين، فإذا ما أصر المخطئون دون توبة واستغفار فقد حق عليهم غضب الله– ونستعيذ بالله من غضب الله الجبار القهار– وهذا لأن الرحمة سابقة على غضبه سبحانه وتعالى، قال العلماء رحمهم الله تعالى: غضب الله تعالى ورضاه يرجعان إلى معنى الإرادة، فارداته الإنابة للمطيع ومنفعة العبد تسمى رضا ورحمة، وإرادته عقاب العاصي وخذلانه تسمى غضبا.

وقال العلماء: المراد بالسبق والغلبة هنا كثرة الرحمة وشمولها كما يقال غلب على فلان الكرم والشجاعة إذا كثر منه.

النفحة الثانية:

جلت عظمة المبدع إذ جعل جزءا من رحمته واحدا في الدار الفانية وتسعة وتسعين جزءا في الباقية، فإذا ما فكرنا مليا بسر بقاء الموجودات تبين أن سر البقاء عائد

إلى رحمة الذي لا نشاء إلا إذا شاء، فإن الأم تحمل كرها وتضع كرها وتتحمل المشقات التي لا تخفى على واحد وهي راضية مرضية، وكذلك الظواهر الاجتماعية كافة لولا الرحمة لكانت على متحمليها نقمة، بل بسبب الأسرار الربانية جعلت المعاناة بأعين الوالد والمولود قبسا من أقباس النعمة، تلك الدجاجة التي لا تفارق بيضها واحدا وعشرين يوما إلا النزر اليسير إذ ما طفقت أكلت رزقها كالخائفة السارقة ثم تعود إلى بيضها عطوفا واجفة ثم تحتضن الأفراخ شهرا أو ما ينيف عليه بسبب الرحمة إذ لولا ذلك لانعدم سر البقاء ولحدث على الكوكب الأرضي الفناء، تلك أنثى الفيل يسير ولدها بين أطرافها فتحميه بألطافها، ولن ننسى قطة تتحدى النار في سبيل إنقاذ الصغار إذ أضرم من أضرم الوقود تحت الحمام دون علم بما فيه، وإذا الرحمة تفجر ينبوع التضحية فتنقذ القطة صغارها غير آبهة بما يحدث لها من جحيم، ولعل القارئ الكريم يفكر مليا بكل ظواهر الحياة فيجد سر الأسرار كامنا في الرحمة التي أودعها المحبوب في القلوب أما رحمات الله في محكمة العدل الإلهية الكبرى فحسبها أنها تسعة وتسعون جزءا.

النفحة الثالثة:

إذا حل غضب الله والعياذ بالله على أمة فإن المرحومين هم المعصومون، قال تعالى في قصة نوح عليه السلام: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ وَكَانَ فِى مَعْزِلٍ يَـٰبُنَىَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٤٢﴾ قَالَ سَـَٔاوِىٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِى مِنَ ٱلْمَآءِ ۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ۚ وَحَالَ بَيْنَهُمَا ٱلْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [هود] والرحمة أمضى سلاح مضاد للنفس الزائفة نحو الرذيلة قال تعالى: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٣﴾﴾ [يوسف] ولما كانت الرحمة سبب إنقاذ الإنسان من نفسه ومن كل ما يحل بأمنه فإن المدرك اللبيب يجب عليه بالضرورة أن يبحث عن سر فيضان الرحمة من الرحمن الرحيم، وسر ذلك كامن في الآية التي سنستشهد بها من التزام بالصفات التي اشترطت وجودها في المؤمن كان مستحقا للرحمة وإلا فلا، قال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾﴾ [التوبة] ولما كانت الرحمة أزكى ما يتمناه المؤمن فإن دعاء الولد للوالد

المأمور به شرعا هو الرحمة، قال تعالى ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴿٢٤﴾ ﴾ [الإسراء].

النفحة الرابعة:

يجب على كل من يحيا في المجتمع الإسلامي الأمثل أن يكون متراحما لأن الله جلت قدرته فرض على نفسه الرحمة ولما كان الله رحمانا رحيما فقد وجب على المجتمع الإسلامي الأمثل أن يكون كل من فيه متراحمين قال تعالى ﴿ قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾ ﴾ [الأنعام] وقال تعالى ﴿ وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾ ﴾ [الأنعام].

مبدأ وجوب التيسير وقضاء الحاجات في المجتمع الأمثل

من فرج عن مسلم كربة من كرب الدنيا.....

أخرجه الإمام مسلم عن طريق قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ «**الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ مَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ**[9] **وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً**[10] **فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ بِهَا كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**»[11].

وأخرج رحمه الله برواية أخرى من طريق يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ الْهَمْدَانِيُّ وَاللَّفْظُ لِيَحْيَى قَالَ يَحْيَى أَخْبَرَنَا و قَالَ الْآخَرَانِ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «**مَنْ نَفَّسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ الدُّنْيَا نَفَّسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ وَمَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللَّهِ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَيَتَدَارَسُونَهُ**

بَيْنَهُمْ إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمْ السَّكِينَةُ وَغَشِيَتْهُمْ الرَّحْمَةُ وَحَفَّتْهُمْ الْمَلَائِكَةُ وَذَكَرَهُمْ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ وَمَنْ بَطَّأَ بِهِ عَمَلُهُ[١٢] لَمْ يُسْرِعْ بِهِ نَسَبُهُ»[١٣].

شرح الحديث:

في هذا الحديث نفحات روحانية شتى منها:

النفحة الأولى:

معنى أسلم يقال في لغة العرب أسلم أمره إلى الله أي سلّم، وأسلم أي دخل في السلم وهو الاستسلام، وأسلم دخل في الإسلام، وأسلمه أي خذله[١٤].

وقال ابن حجر العسقلاني: أسلم فلان فلانا إذا ألقاه إلى الهلكة ولم يحمه من عدوه، وهو عام في كل من أسلم لغيره، لكن غلب في الإلقاء إلى الهلكة[١٥].

وقال الراغب الأصفهاني: أسلمت الشيء إلى فلان إذا أخرجته إليه، ومنه السلم في البيع، والإسلام في الشرع،

هو الاعتراف باللسان وبه يحقن الدم حصل معه الاعتقاد أو لم يحصل وإياه قصد بقوله ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْۖ وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝١٤ ﴾ [الحجرات].

النفحة الثانية:

ومعنى قوله ﷺ أن تكون الأخوة برابطة العقيدة الإسلامية لأن حبل الله تعالى يشد المعتصمين به فيكونون متحابين في الله حبا جما قد يفوق المرتبطين بحبل الأخوة النسبية، إذ أن الأخوة من النسب تجمعها الرابطة المادية البدنية بصفتهم من أب واحد وأم واحدة، أما الأخوة الإلهية فإن الذي يجمع قولها وروحها دين الله تعالى، وهدى الرب قد يكون أمضى قوة من رابطة الأم والأب، ولهذا حيثما أشرقت شريعة الله الغراء انقسم المجتمع إلى مجتمع الإسلام ومجتمع الكفر.

وقد تآخى المهاجرون والأنصار وتآخى الأوس والخزرج تآخيا لم يشهد التاريخ العالمي له شبيها من قبل ولا من بعد، إذ كان الأوس والخزرج يود كل منهم لو قضى على غيره وبأمر الله تعالى حدثت معجزة اجتماعية افضت إلى تكوين الدولة الإسلامية في المدينة

ألا وهي التآخي بين الفريقين، قال تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٠٣) ﴾ [آل عمران] وقال تعالى ﴿وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُۚ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ (٦٢) وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٦٣) ﴾ [الأنفال].

وقد كان التآخي بين المهاجرين كالتآخي الحاصل من الرابطة النسبية إذ كان التوارث قبل فتح مكة يكون بناء على التآخي في الله تعالى قال جل جلاله ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٧٢) وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ (٧٣) وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (٧٤) وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ مَعَكُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ مِنكُمْۚ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ (٧٥) ﴾ [الأنفال] قال ابن عباس رضي الله عنهما ﴿أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ ﴾ في الميراث، فكانوا يتوارثون بالهجرة، وكان لا يرث من آمن ولم يهاجر من هاجر فنسخ الله ذلك بقوله: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ ﴾ الآية. وصار الميراث لذوي الأرحام من المؤمنين. ولا يتوارث أهل ملتين شيئا. ثم جاء قوله ﷺ: «**ألحقوا الفرائض بأهلها**» على ما تقدم بيانه في آية المواريث.

النفحة الثالثة:

لما ثبت وجوب التآخي بين المسلمين دون نظرة إلى جنس أو لون فقد ثبتت حرمة التظالم بينهم لأن الظلم حرمه الله تعالى على نفسه وحرمه على عباده وحرمه على المتآخين في الشريعة الإسلامية الغراء. وفي الحديث القدسي الشريف «**يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلاَ تَظَالَمُوا**»(١٦) بل الظلم حرام ليس بين المتآخين فحسب بل هو حرام بين الإنسان ونفسه فمن ظلم نفسه فقد عذبه الله، إذ الظلم هو التجاوز، وللنفس حق على صاحبها، ومن أسباب سمو المجتمع الأمثل خلوه من الظلم والتظالم، إذا ساد فيه

الأمن على الصعيد السياسي والاجتماعي وقرت بعدله المدامع في المجتمع الإسلامي الأمثل الذي يخلو من جور الظلم الذي يحرق الظالم في الآخرة والمظلوم في الدنيا، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾ [الأنعام] قال المفسر الطبري رحمه الله تعالى «معنى ذلك: ولم يخلطوا إيمانهم بشيء من معاني الظلم، وذلك: فعلُ ما نهى الله عن فعله، أو ترك ما أمر الله بفعله، وقالوا: الآية على العموم، لأن الله لم يخصَّ به معنى من معاني الظلم»[١٧].

النفحة الرابعة:

لما وجب التآخي وحرم التظالم فقد وجب التناصر لأنه من معاني لا يسلمه، كما ذكر ابن حجر العسقلاني «وقوله: **(ولا يسلمه)** أي لا يتركه مع من يؤذيه ولا فيما يؤذيه، بل ينصره ويدفع عنه، وهذا أخص من ترك الظلم، وقد يكون ذلك واجبا وقد يكون مندوبا بحسب اختلاف الأحوال»[١٨] وقد بلغ وجوب التناصر بين المتآخين في ظلال الله تعالى في المجتمع الإسلامي الأمثل مبلغا ساميا لم تشهد أي حضارة في الدنيا مثل سموه ورقيه، قال القرطبي رحمه الله عن حكم وجوب نصرة الأسرى في تفسير قوله تعالى ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ ﴾ [الأنفال] «يريد إن دعوا هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا من أرض الحرب عونكم بنفير أو مال لاستنقاذهم فأعينوهم، فذلك فرض عليكم فلا تخذلوهم. إلا أن يستنصروكم على قوم كفار بينكم وبينهم ميثاق فلا تنصروهم عليهم، ولا تنقضوا العهد حتى تتم مدته. ابن العربي: إلا أن يكونوا [أسراء] مستضعفين فإن الولاية معهم قائمة والنصرة لهم واجبة، حتى لا تبقى منا عين تطرف حتى تخرج إلى استنقاذ هم إن كان عددنا يحتمل ذلك، أو نبذل جميع أموالنا في استخراجهم حتى لا يبقى لأحد درهم. كذلك قال مالك وجميع العلماء»[١٩].

النفحة الخامسة:

قضاء حاجات الأخوة واجب على كل مسلم لمن كان ملهوفا منهم، ولما كان الإنسان في تغيير كالحياة كان الله تعالى معينا اليوم من كان أعان أخاه بالأمس، وقد تجلت

ظاهرة التآخي بين المهاجرين والأنصار تجليا يدل على أن المجتمع الأمثل ليس ضربا من ضروب الخيال وإنما هو حقيقة واقعية كلما تمسك المسلمون بنبراس السنة والقرآن كلما تكون المجتمع الإسلامي الأمثل الذي لا تضاهيه الأوطان في كل زمان ومكان.

قال تعالى ﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُو الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحشر].

وليس من نافلة القول الاستشهاد بإشراقة من اشراقات المجتمع الأمثل التآخي في ظلال الرحمن، قال المفسر الخازن عن أبي هريرة ﷺ قال «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: إني مجهود، فأرسل إلى بعض نسائه فقالت: والذي بعثك بالحق ما عندي إلا الماء، ثم أرسل به إلى أخرى فقالت مثل ذلك وقلن كلهن مثل ذلك فقال رسول الله ﷺ: **من يضيفه يرحمه الله**، فقام رجل من الأنصار يقال له أبو طلحة فقال: أنا يا رسول الله ﷺ، فانطلق به إلى رحله فقال لامرأته: هل عندك شيء؟ قالت: لا إلا قوت صبياني، قال: فعلليهم بشيء ونوميهم فإذا دخل ضيفنا فأريه أنا نأكل فإذا هوى بيده ليأكل فقومي إلى السراج كي تصلحيه فأطفئيه، ففعلت فقعدوا وأكل الضيف وباتا طاويين فلما أصبح غدا على رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: **لقد عجب الله أو ضحك الله من فلان وفلانة**»(٢٠).

النفحة السادسة:

مقتضى الأخوة الإسلامية يوجب المشاركة والعون في السراء والضراء، ولما كانت الكربة غما كان لزاما على كل مسلم أن يرفع كل كربة عن أخيه، وهذا الحكم اعتمده الفقهاء رحمهم الله لأن أحكام الشريعة الغراء عملية ليست خالية فقد أوجب الدردير من فقهاء المالكية الدية على الجار الذي يأتي بطعام شهي ويبخل على جارته الحامل وهي تعاني من الوحام فيسقط حملها بسبب بخله(٢١).

النفحة السابعة:

مقتضى التآخي يوجب الستر إذ لا فرق بين عورات وشرف المتآخين في الله بصبغة المجتمع الإسلامي الأمثل مهما كبر كأنه أسرة يستر بعض على بعض، علما أن

التناهي عن المنكر واجب بين المتآخين في الله، وإذ اعتاد الأخ في الله اقتراف المعصية أو تجاهر بها جاز لأخيه أن يبلغ القضاء عنه لأن الستر ليس على من اعتاد هتك حرمات الله أو الجهر بالفسق والفجور، أما المعصية القديمة فإن الستر على مقترفها واجب وقد قسم ابن رجب الحنبلي العاصين على ضربين:

أحدهما: من كان مستوراً لا يُعرف بشيءٍ مِنَ المعاصي، فإذا وقعت منه هفوةٌ، أو زلَّةٌ، فإنَّه لا يجوزُ كشفها، ولا هتكُها، ولا التَّحدُّث بها، لأنَّ ذلك غيبةٌ محرَّمة، وهذا هو الذي وردت فيه النُّصوصُ، وفي ذلك قد قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ﴾ [النور: ١٩]. والمراد: إشاعةُ الفَاحِشَةِ على المؤمن المستتر فيما وقع منه، أو اتُّهِمَ به وهو بريء منه، كما في قصَّة الإفك.

ومن أقوال رواد السياسة الاجتماعية ما قاله أحد الوزراء الصالحين لبعض من ولي وظيفة الأمر بالمعروف: **اجتهد أن تسترُ العُصَاةَ، فإنَّ ظهورَ معاصيهم عيبٌ في أهل الإسلام، وأولى الأمور ستر العيوب.**

والثاني: من كان مشتهراً بالمعاصي، معلناً بها لا يُبالي بما ارتكبَ منها، ولا بما قيل له فهذا هو الفاجرُ المُعلِنُ، وليس له غيبة، كما نصَّ على ذلك الحسنُ البصريُّ وغيره[٢٢].

مبدأ وجوب الابتعاد عن الشبهات وأثر ذلك على صقل القلوب في المجتمع الأمثل

حديث النعمان بن بشير ﷺ «**إن الحلال بين**»

التخريج العام:

البخاري، إيمان، ٣٩، بيوع ٢، مسلم، مساقاة، ١٠٧، ١٠٨، أبو داود، بيوع، ٣، الترمذي، بيوع ١، النسائي، بيوع ٢، قضاة ١١، ابن ماجه، فتن ١٤، الدارمي، بيوع ١، أحمد بن حنبل، ٤/ ٢٦٧.

التخريج الإجمالي:

١. أخرجه الإمام مسلم من طريق مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ الْهَمْدَانِيُّ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ عَنْ الشَّعْبِيِّ عَنْ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ وَأَهْوَى النُّعْمَانُ بِإِصْبَعَيْهِ إِلَى أُذُنَيْهِ «**إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ**[٢٣] **وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ**»[٢٤].

٢. أخرجه ابو داود بألفاظ متقاربة ومن الطريق نفسه[٢٥].

٣. أخرجه الترمذي بألفاظ متقاربة ومن الطريق نفسه، وقال عنه ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وقد رواه غير واحد عن الشعبي[٢٦].

٤. أخرجه ابن ماجه باللفظ ذاته ومن الطريق نفسه[٢٧].

٥. أخرجه الدارمي باللفظ ذاته ومن الطريق نفسه[٢٨].

٦. أخرجه الإمام أحمد بألفاظ متقاربة ومن الطريق نفسه[٢٩].

شرح الحديث:

النفحة الأولى:

الحلال والحرام أصل الدين، بعد التوحيد لأن هذين الحكمين لا يستقى كل منهما إلا بنص خاص من القرآن الكريم أو الحديث الوسيم، قال تعالى ﴿**وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ**﴾ [الحشر: ٧] وقال ﷺ «**مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَافْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَثْرَةُ مَسَائِلِهِمْ وَاخْتِلَافُهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ**»[٣٠] وقال تعالى ﴿**وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ١١٦**﴾ [النحل] وقال تعالى ﴿**قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْۖ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ٥٩**﴾ [يونس].

والحلال والحرام لا يختصان بالشراب والطعام بل يواكبان الإنسان من أخمص الأقدام إلى أعلى الهام، كل ذلك لا يستقى حكما من الاجتهاد المجرد بل يستقى من أدلة قطعية الثبوت قطعية الدلالة.

النفحة الثانية:

الشبهات: إذا استنبط الفقهاء حكما منها دائرا بين الحل والحرمة فإن الأحوط للسلامة عدم الإباحة ما دام الدليل النقلي المعتمد عليه ضمن الدلالة، ولو لم يوجد الدليل النقلي لما وجدت الشبهة بل يفتى بالإباحة بناء على القاعدة الأصولية- الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد نص في التحريم- وهذا القاعدة الأصولية نحن نجلها ونرجحها بمقتضى قوله تعالى ﴿ كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلّٗا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسۡرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ... ﴾ [آل عمران: ٩٣] وقوله تعالى ﴿ ...وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ... ﴾ [الأنعام: ١١٩] ومن ثم أدلة قرآنية دلت دلالة قطعية على أن الذين في قلوبهم مرض يتبعون نهج التأويل غير المعقول في الشبهات بحجة إثارة الفتنة الفكرية المفضية إلى عدم الالتزام ببعض الأحكام والالتزام بالأحكام أولى لأن الأجر بالالتزام أزكى وأحلى، قال تعالى، قال تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧ ﴾ [آل عمران].

النفحة الثالثة:

قال شرّاح الحديث «**الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ**» أي في عينهما ووضعهما بأدلتهما الظاهرة، وقالوا في تفسير قوله «**لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ**» قال العسقلاني رحمه الله «أي: لا يعلم حكمها، وجاء واضحا في رواية الترمذي بلفظ **(لا يدري كثير من الناس أمن الحلال هي أم من الحرام)** ومفهوم قوله (كثير) أن معرفة حكمها ممكن لكن للقليل من الناس وهم المجتهدون، فالشبهات على هذا في حق غيرهم، وقد تقع لهم حيث لا يظهر لهم ترجيح أحد الدليلين»[٣١].

والذي نخاله أن المجتهدين الراسخين في العلم قد يفيض الله عليهم ما يستنيرون به في معرفة الحلال والحرام، ويستطيعون إن شاء الله برسوخهم معرفة الأولى في المشتبهات لهذا يجب عدم التطاول والتسرع في الاجتهاد من كل من هب ودب بل يجب أن يترك استنباط الأحكام إلى المتعمقين الراسخين في شريعة الإسلام.

وجواب الشرط واضح جلي، وبمقتضى مفهوم المخالفة أن الذي لا يتقي الشبهات فكأنه لم يعتمد الاحتياط على شرف المؤمن ألا وهو العرض والدين.

قال العسقلاني رحمه الله «قوله: **(فَمَنْ اِتَّقَى الْمُشَبَّهَات)** أي: حذر منها، والاختلاف في لفظها بين الرواة نظير التي قبلها لكن عند مسلم والإسماعيلي (الشبهات) بالضم جمع شبهة.

قوله: (استبرأ) بالهمز بوزن استفعل من البراءة، أي: برأ دينه من النقص وعرضه من الطعن فيه ؛ لأن من لم يعرف باجتناب الشبهات لم يسلم لقول من يطعن فيه، وفيه دليل على أن من لم يتوق الشبهة في كسبه ومعاشه فقد عرض نفسه للطعن فيه، وفي هذا إشارة إلى المحافظة على أمور الدين ومراعاة المروءة»[٣٢].

النفحة الرابعة:

شبه رسول الله ﷺ من لم يتق الشبهات بالمغفل الذي لا يتقي حمى الملوك إذ قد يتخطى الحدود فيصيبه ما يصيبه، أما الله تعالى الملك القدوس الغني عن العالمين فإن حماه محارمه، وهي تنفيذ الأوامر واجتناب النواهي فمن لم يتحر الشبهات فقد يقترف ما نهى عنه وقد يترك ما أمر به وإن كان هينا، لأن الحكم قد يكون عند بعض الناس هينا كالحكم المشتبه به لكن ذلك الهين عند الله عظيما لا يجوز فصله أو تركه، لهذا فإن استبراء الشبهات أولى للاستقامة وأحوط للسلامة. قال تعالى ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ ﴿١٥﴾﴾ [النور] وقد أشار الرحمة المهداة إلى وجوب صقل القلب وتطهيره من كل رين أو غلف أو غشاوة حتى يكون قلب المؤمن ناصعا ينظر بنور الله يميز الحلال والحرام، ويتق كافة الشبهات لأن صلاح الجنان مفض إلى صلاح اللسان وصلاح البنان، وقد ذكر علماؤنا الأجلاء لهذا الحديث ما ذكروه من سمو وإكبار، إذ قال جماعة من العلماء أنه ثلث الإسلام، وأن الإسلام يدور عليه وعلى حديث **«الأعمال بالنيات»**

وحديث «**من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه**» وقال أبو داود السجستاني يدور على أربعة أحاديث هذه الثلاثة وحديث «**لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**» وقيل حديث «**ازهد في الدنيا يحبك الله وازهد فيما أيدي الناس يحبك الناس**».

النفحة الخامسة:

قوله ﷺ «**إِنَّ لِكُلِّ مَلِك حِمَى وَإِنْ حِمَى اللَّه مَحَارِمه**» معناه: أن الملوك من العرب وغيرهم يكون لكل ملك منهم حمى يحميه عن الناس، ويمنعهم دخوله، فمن دخله أوقع به العقوبة، ومن احتاط لنفسه لا يقارب ذلك الحمى خوفا من الوقوع فيه، ولله تعالى أيضا حمى وهي محارمه، أي: المعاصي التي حرمها الله، كالقتل والزنا والسرقة والقذف والخمر والكذب والغيبة والنميمة، وأكل المال بالباطل، وأشباه ذلك، فكل هذا حمى الله تعالى من دخله بارتكابه شيئا من المعاصي استحق العقوبة، ومن قاربه يوشك أن يقع فيه، فمن احتاط لنفسه لم يقاربه، ولا يتعلق بشيء يقربه من المعصية، فلا يدخل في شيء من الشبهات[٣٣].

النفحة السادسة:

قوله ﷺ «**أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَد مُضْغَة إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَد كُلّه، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَد كُلّه أَلَا وَهِيَ الْقَلْب**» قال أهل اللغة: يقال: أصلح الشيء وفسد بفتح اللام والسين، وضمهما، والفتح أفصح وأشهر، والمضغة: القطعة من اللحم، سميت بذلك لأنها تمضغ في الفم لصغرها، قالوا: المراد تصغير القلب بالنسبة إلى باقي الجسد، مع أن صلاح الجسد وفساده تابعان للقلب[٣٤].

هوامش البحث

[١] أي أحاطتهم.

[٢] أي غطتهم الرحمة من كل جانب، إذ الغشيان يشمل المغشي من جميع جوانبه.

[٣] السكينة الطمأنينة، قال تعالى ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ وقيل السكينة هي الرحمة والعطف وقيل الأظهر أنها الملائكة، وقيل هي ما يحصل به السكون وصفاء القلب وذهاب الظلمة النفسانية.

(٤) ابن ماجه كتاب الأدب ٢/ ١٢٤٥.
(٥) صحيح البخاري، ١/ ٨٧.
(٦) سنن الترمذي، ١١/ ٢٢٦ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وانظر جامع العلوم والحكم، ص ٣٨٥، ومسند الإمام أحمد ٤/ ١٨٨.
(٧) تفسير ابن كثير، ٣/ ٤٩٦.
(٨) صحيح مسلم، ١٣/ ٣٠٩، وأخرجه الدارمي في كتاب الرقائق ٢/ ٣٢١، عن الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ عَنْ شُعَيْبٍ عَنِ الزُّهْرِىِّ قَالَ أَخْبَرَنِى سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ «**جَعَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ، وَأَنْزَلَ فِى الأَرْضِ جُزْءاً وَاحِداً، فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ يَتَرَاحَمُ الْخَلْقُ حَتَّى تَرْفَعَ الْفَرَسُ حَافِرَهَا عَنْ وَلَدِهَا خَشْيَةَ أَنْ تُصِيبَهُ**».
(٩) أي أعانه الله عليها ولطف به فيها.
(١٠) في هذا فضل إعانة المسلم، وتفريج الكرب عنه، وستر زلاته. ويدخل في كشف الكربة وتفريجها من أزالها بماله أو جاهه أو مساعدته، والظاهر أنه يدخل فيه من أزالها بإشاراته ورأيه ودلالته. وأما الستر المندوب إليه هنا فالمراد به الستر على ذوي الهيئات ونحوهم ممن ليس هو معروفا بالأذى والفساد. فأما المعروف بذلك فيستحب ألا يستر عليه، بل ترفع قضيته إلى ولي الأمر إن لم يخف من ذلك مفسدة؛ لأن الستر على هذا يطمعه في الإيذاء والفساد، وانتهاك الحرمات، وجسارة غيره على مثل فعله. هذا كله في ستر معصية وقعت وانقضت، وأما معصية رآه عليها، وهو بعد متلبس بها، فتجب المبادرة بإنكارها عليه، ومنعه منها على من قدر على ذلك، ولا يحل تأخيرها فإن عجز لزمه رفعها إلى ولي الأمر إذا لم تترتب على ذلك مفسدة. شرح النووي على مسلم ٨/ ٣٨٧.
(١١) صحيح الإمام مسلم، كتاب: البر ٤/ ١٩٩٦.
(١٢) أي من كان ناقصا لم يلحقه بمرتبة أصحاب الأعمال، فينبغي أن لا يتكل على شرف النسب وفضيلة الآباء ويقصر عن العمل.
(١٣) صحيح الإمام مسلم، ٤/ ٢٠٧٤، وسنن أبي داود، كتاب الأدب، ٢/ ٥٧١ باللفظ ذاته ومن الطريق نفسه.، وسنن الترمذي كتاب الحدود، ٤/ ٣٤ كلا الحديثين بنفس اللفظ والطريق، وسنن ابن ماجه، المقدمة ١/ ٨٢ بنفس اللفظ عن طرق أبي هريرة، ومسند الإمام أحمد، ٢/ ٩١، ٢٥٢، كلا الحديثين بنفس اللفظ والطريق، كما أورد الحديث الإمام البخاري في باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه.

[١٤] أنظر الصحاح في اللغة للجوهري مادة سلم، واللسان وتاج العروس.
[١٥] فتح الباري لابن حجر، ٥/ ٩٧.
[١٦] صحيح مسلم، ٤٥٥/١٢.
[١٧] تفسير الطبري، ٧/ ١٧٠.
[١٨] فتح الباري لابن حجر، ٥/ ٩٧.
[١٩] تفسير القرطبي، ٨/ ٥٧.
[٢٠] تفسير الخازن، ٤/ ٢٤٨
[٢١] انظر حاشية الدسوقي الدردير، ٤/ ٢٦٨، وانظر رسالة الدية وأحكامها في الشريعة الإسلامية والقانون، ط١، ص ٤٠٥.
[٢٢] جامع العلوم والحكم، ٣٦/ ١٢.
[٢٣] أي حصلت له البراءة لدينه من الذم الشرعي وصان عرضه عن كلام الناس فيه.
[٢٤] صحيح مسلم، ٣/ ١٢١٩-١٢٢ كتاب المساقاة.
[٢٥] سنن أبي داود، كتاب البيوع، ١/ ٢١٨.
[٢٦] سنن الترمذي، كتاب البيوع، ٣ ٥١١.
[٢٧] سنن ابن ماجه،كتاب الفتن ٢/ ١٣١٨.
[٢٨] سنن الدارمي، كتاب البيوع ٢/ ٢٤٥.
[٢٩] مسند الإمام أحمد بن حنبل، ٤/ ٢٦٧.
[٣٠] صحيح مسلم، ١٢/ ٤٣.
[٣١] فتح الباري لابن حجر، ١/ ص ١٢٧.
[٣٢] فتح الباري لابن حجر، ١/ ص ١٢٩.
[٣٣] شرح النووي على مسلم، ٥/ ٤٦٩.
[٣٤] شرح النووي على مسلم، ٥/ ٤٦٩.

القياس وتطبيقاته في سورة النساء من خلال تفسير الرازي

أ.م.د. أحمد عيسى يوسف العيسى

كلية الشريعة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

وبعد:

من نعم الله تعالى عليَّ المتوافرة ان جعلني من محبي تفسير الإمام الفخر الرازي والمعتنين به وذلك لما وجدت فيه من علوم لا يستغني عنها باحث أو طالب علم في مجال الشريعة الإسلامية فهو كتاب كما سماه مؤلفه الإمام فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني الشافعي (ابن خطيب الري) سماه (مفاتيح الغيب) فهو اسم على مسمى لما فيه ما غاب عن طالب العلم بل وعن كثير من أهل العلم وأصحاب الاختصاص فهو تفسير حافل بعلوم شتى، فيه النحو والبلاغة والفقه والأصول فضلاً عن علم الكلام والمنطق وغيرها وبما اني أواصل الكتابة في المباحث الأصولية فقد اخترت الكتابة في موضوع القياس وتطبيقاته في سورة النساء من خلال تفسير الرازي وقد وجدت السورة متضمنة لهذا الموضوع فضلاً عن موضوعات أصولية أخرى بإمكان طالب العلم ان يجدها فيها، وقد قسمت البحث على ثلاثة مطالب على وفق الآتي:

المطلب الأول: تعريف القياس وأركانه وحجيته.

المطلب الثاني: شروطه، أدواره، أنواعه.

المطلب الثالث: نماذج تطبيقية في القياس عند الإمام الرازي في ضوء تفسير سورة النساء.

المطلب الأول
تعريف القياس وأركانه وحجيته

أولاً: تعريفه

لغة: قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر[١] ويستعمل في العلوم الطبيعية والرياضية كما يستخدم في علم النفس[٢].

اصطلاحاً: عرف تعريفات عدة منها:

أ- الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل[٣].

ب- حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل[٤].

ج- تعديه الحكم من الأصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة[٥].

تعريف القياس عند الإمام الرازي في ضوء تفسير السورة

في معرض تفسيره قوله تعالى ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴾[٦] قال:

لما قامت الدلالة على ان القياس حجة كان العمل بالقياس عملاً بالنص في الحقيقة، فانه يصير التقدير كأنه تعالى قال «مهما غلب على ظنك ان حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها لسبب أمر جامع بين الصورتين فاعلم ان تكليفي في حقك ان تعمل بموجب ذلك الظن، وإذا كان الأمر كذلك كان العمل بهذا القياس عملاً بعين النص»[٧].

وجه الدلالة: في قوله (حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها لسبب أمر جامع بين الصورتين) وهذا هو تعريف القياس اصطلاحاً عند الإمام الرازي وهو لا يفرق من حيث المعنى عن التعريفات المتقدمة للقياس فكلها تدل على معنى واحد مشترك هو:

«الحاق أمر مسكوت عنه بأمر آخر منصوص عليه في الحكم لوجود علة مشتركة بينهما توجب تشريع ذلك الحكم»[٨].

ثانياً: أركانه

يستنتج من تعريف الإمام الرازي والتعريفات المتقدمة للقياس أنه يتكون من اركان أربعة هي: الأصل والذي دل عليه قوله (مثل حكم الصورة المنصوص عليها) والفرع، ودل عليه قوله (الصورة المسكوت فيها) والعلة، ودل عليه قوله (بسبب أمر جامع بين الصورتين) والحكم، ودل عليه قوله (حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها).

ثالثاً: حجته: ويتضمن، الاستدلال على القول بحجية القياس وحجة نفات القياس وموقف الإمام الرازي.

أ- استدل الإمام الرازي على القول بحجية القياس من خلال تفسير السورة بالقرآن والسنة والأثر:

القرآن- بآيات منها:

١- في معرض تفسيره قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [٩] قال «قوله ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ معناه فردوه إلى واقعة بين الله حكمها، ولابد وان يكون المراد فردوها إلى واقعة تشبهها، اذ لو كان المراد بردها ردُوها إلى واقعة تخالفها في الصورة والصفة، فحينئذ لم يكن ردها إلى بعض الصور أولى من ردها إلى الباقي، وحينئذ يتعذر الرد، فعلمنا انه لابد وان يكون المراد: فردوها إلى واقعة تشبهها في الصورة والصفة»[١٠].

وجه الدلالة: في قوله، معناه فردوها إلى واقعة بين الله حكمها، ولابد وان يكون المراد فردوها إلى واقعة تشبهها، وفي قوله، فردوها إلى واقعة تشبهها في الصورة والصفة.

٢- في معرض تفسيره قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ﴾[١١] قال:

«دلت الآية على إن القياس حجة في الشرع، وذلك لأن قوله ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ﴾ صفة لأولي الأمر، وقد أوجب الله تعالى على الذين يجيئهم أمر من الأمن أو الخوف ان يرجعوا في معرفته إليهم، ولا يخافوا أن يرجعوا إليهم في معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها، أولاً مع حصول النص فيها، والأول باطل، لأن على هذا التقدير لا يبقى الاستنباط لأن من روى النص في واقعة لا يقال: انه استنبط الحكم فثبت ان الله أمر المكلف برد الواقعة إلى من يستنبط الحكم فيها، ولولا ان الاستنباط حجة لما أمر المكلف

بـذلك، فثبـت ان الاسـتنباط حجـة، فالقيـاس امـا اسـتنباط أو داخـل فيـه فوجـب ان يكـون حجة»[١٢].

وجه الدلالة: في الفاظ عدة مما ذكر، هي:

قوله «دلت الآية على ان القياس حجة في الشرع».

قوله «فثبت ان الله أمر المكلف برد الواقع الى من يستنبط الحكم فيها».

وقوله «ثبت ان الاستنباط حجة، والقياس اما استنباط او داخل فيه فوجب ان يكون حجة».

السنة بأحاديث منها:

١- قال الإمام الرازي «فانهم لما سألوه ﷺ عن قبلة الصائم فقال ﷺ **(أرأيت لو تمضمضت)**»[١٣].

وجه الدلالة: قال الإمام الرازي «يعني المضمضة مقدمت الأكل كما ان القبلة مقدمة الجماع فكما ان تلك المضمضة لم تنقض الصوم، فكذا القبلة».

٢- قال الإمام الرازي «ولما سألته الخثمية عن الحج فقال ﷺ **(أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته هل يجزي فقالت نعم قال ﷺ فدين الله أحق بالقضاء)**»[١٤].

وجه الدلالة: قاس أداء فريضة الحج على اداء الدين لجامع بينهما وهو انهما دين في الذمة فحكمهما واحد وهو وجوب الأداء.

الأثر:

قال رحمه الله تعالى «وأما الأثر فما روي عن عمر ﷺ انه قال: اعرف الاشباه وقس الامور برأيك»[١٥]، ثم قال:

«فدل مجموع ما ذكرناه من دلالة هذه الآية ودلالة الخبر ودلالة الاثر على ان قوله ﴿فَرُدُّوهُ﴾ أمر برد الشيء الى شبيهه، واذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة في الصورة والصفة دليلا على ان الحكم في غير محل النص مشابه للحكم في محل النص»[١٦].

٢- حجة نفاة القياس وموقف الإمام الرازي في ضوء تفسير السورة

استدل نفاة القياس بآيات من القرآن الكريم على القول بابطال حجية القياس ومن أبرز هذه الآيات في سورة النساء قوله تعالى:

﴿ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴾[١٧].

قال الإمام الرازي «احتج نفاة[١٨] القياس بهذه الآية وقالوا: العمل بالقياس اتباع للظن واتباع مذموم في كتاب الله بدليل انه انما ذكره في معرض الذم، الا ترى انه تعالى وصف اليهود والنصارى ههنا في معرض الذم بهذا قال ﴿ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ﴾ وقال في سورة الانعام في مذمة الكفار ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾[١٩] وقال في آية اخرى ﴿ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾[٢٠] وكل ذلك يدل على ان اتباع الظن مذموم، قال الرازي:

والجواب: لا نسلم ان العمل بالقياس اتباع الظن، فان الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوما لا مظنونا، وهذا الكلام له غور وفيه بحث»[٢١].

المطلب الثاني
شروطه، أدواره، أنواعه

(شروطه)

ذكر علماء الاصول شروطا عدة في القياس، الا انهم اختلفوا في عددها فمنهم من يرى انها اثنا عشر شرطا، والناظر فيها يستنتج التكرار في أكثرها، وقد ذكر الإمام الرازي من خلال تفسير السورة أهم الشروط، كما يأتي:

في معرض تفسيره قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[٢٢].

قال الرازي: دلت الآية على:

أ- «ان شرط الاستدلال بالقياس في المسألة الا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لأن قوله ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ ﴾ مشعر بهذا الاشتراط»[٢٣].

يفيد كلامه ان حكم المسألة او الحادثة اذا جاء فيه نص جلي في كتاب الله او في سنة رسول الله ﷺ وجب العمل بالنص وترك القياس، ففي معرض تفسير قوله تعالى ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ﴾ قال:

«إما ان يكون المراد فان اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب او السنة او الاجماع أو المراد فان اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة، والأول باطل لان على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلا تحت قوله ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ وحينئذ يصير قوله ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ اعادة لعين ما مضى، وانه غير جائز. واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو ان المراد: فان تنازعتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والاجماع، واذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة، فوجب ان يكون المراد ردّ حكمه إلى الأحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة له، وذلك هو القياس، فثبت ان الآية دالة على الامر بالقياس»[٢٤].

ب- قال: «دلت الآية على انه اذا لم يوجد في الواقعة نص من الكتاب والسنة والاجماع جاء استعمال القياس فيه كيف كان، وبطل قول من قال: لا يجوز استعمال القياس في الكفارات والحدود وغيرها، لان قوله ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ﴾ عام في كل واقعة لا نص فيها».

يفيد كلامه ان شرط القياس العمل به في جميع الوقائع التي لا نص في الكتاب والسنة عليها من غير تخصيص وعلى وفق هذا لا يجوز القياس في الكفارات والحدود وفي المسألة خلاف عند الأصوليين[٢٥].

ج- قال رحمه الله تعالى «دلت الآية على ان من أثبت الحكم في صورة بالقياس فلا بد وان يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص، ولا يجوز ان يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس لان قوله ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ ظاهره مشعر بأنه يجب رده إلى الحكم الذي ثبت بنص الله ونص رسوله» يفيد كلامه ان القياس لا يكون اصلا يقاس عليه وانما الاصل هو صورة ثبت الحكم فيها بالنص من الكتاب والسنة، قال رحمه الله:

«أن لا يكون طريق ثبوت الحكم- في الأصل- هو القياس، لان العلة- التي يلحق بها الأصل القريب بالأصل البعيد، إما ان تكون هي التي بها يلحق الفرع بالأصل القريب، أو غيرها. فان كان الاول: أمكن رد الفرع الى الاصل البعيد. فيكون دخول الاصل القريب لغوا. وان كان الثاني: لزم تعليل حكم الاصل القريب- بعلتين وهو محال»[٢٦].

د- قال: «دلت الآية على ان القياس على الأصل الذي ثبت حكه بالقرآن والقياس على الأصل الذي ثبت حكمه بالسنة إذا تعارضا كان القياس على القران مقدماً على القياس على الخبر لأنه تعالى قدم الكتاب على السنة في قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ وفي قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ وكذلك في خبر معاذ»[٢٧].

يفيد كلامه ان الاستدلال على المسائل يكون بالقرآن أولاً ثم السنة ثم الاجماع وبعده القياس والقياس انما يكون على نص ورد في كتاب الله أو في سنة رسوله فإذا ورد فيه دليلان في الكتاب والسنة فالاصل المقيس عليه هو ما ورد في الكتاب وذلك لأن الله تعالى ابتدأ بوجوب الطاعة للكتاب أولاً ثم ذكر السنة فإذا كان العكس كان قياساً على خلاف الدليل وهو غير صحيح، قال رحمه الله:

«أنه قال ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ فأفرده في الذكر، ثم قال ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ وهذا تعليم من الله سبحانه لهذا الأدب، وهو ان لا يجمعوا في الذكر بين اسمه سبحانه وبين اسم غيره، وأما إذا آل الأمر إلى المخلوقين فيجوز ذلك، بدليل انه قال ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ وهذا تعليم لهذا الأدب ولذلك روي أن واحداً ذكر عند الرسول ﷺ وقال: من اطاع الله والرسول فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى، فقال ﷺ: **(بئس الخطيب أنت هلا قلت من عصى الله وعصى رسوله)**[٢٨] أو لقط هذا معناه، وتحقيق القول فيه أن الجمع بين الذكر في اللقط يوهم نوع مناسبة ومجانسة، وهو سبحانه متعال عن ذلك»[٢٩].

يفهم من كلامه أن طاعة الله مُقدمة على طاعة النبي ﷺ وعلى وفق هذا فان الاستدلال بالقرآن مقدم على الاستدلال بالسنة وكذا القياس إذا كان له صورة ثبت الحكم فيها بالقرآن والسنة فان القياس يكون على صورة الحكم الواردة في القرآن وليس في السنة وهذا يفيده كلامه بعد استدلاله بالحديث المتقدم حيث قال، «وتحقيق القول فيه ان الجمع بين الذكرين في اللقط يوهم نوع مناسبة ومجانسة، وهو سبحانه متعال عن ذلك».

ح- «قال الآية على انه إذا تعارض قياسان أحدهما تأيد بايماء في كتاب الله والآخر تأيد بايماء خبر من أخبار رسول الله، فان الأول مقدم على الثاني، يعني كما ذكرنا في الفرع الخامس، ولعل الانسان إذا استعمل الفكر على الاستقصاء أمكنه استنباط أكثر مسائل أصول الفقه من هذه الآية».

الإمام الرازي يرى ان القياس المؤيد بايماء في كتاب الله مقدم على القياس المؤيد بايماء في سنة رسول الله ﷺ والايماء، ان تومئ برأسك أو بيدك كما يومئ المريض برأسه للركوع والسجود[٣٠]، وفي اصطلاح الأصوليين، هو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن الوصف أو نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيداً من فصاحة كلام الشارع[٣١] وعلى وفق ما تقدم فان القياس إذا كان له صورة ثبت الحكم فيها في القرآن فان هذا القياس مقدم على ما في السنة سواءً أكان الأصل نصاً أو ايماء.

شروط العلة[٣٢]:

أ- ان لا تكون العلة وصفاً قاصراً على الأصل لا يمكن تعديته الى الفرع، أي يجب ان تكون العلة وصفاً موجوداً في المقيس والمقيس عليه والمجتهد يرى هذا في غالب ظنه فإذا اقتصر الوصف على الاصل دون الفرع فالعلة قاصرة غير مشركة، وقد بين الإمام الرازي هذا في معرض تفسيره قوله تعالى: ﴿ **وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ** ﴾[٣٣]. قال:

«مذهب الشافعي[٣٤] رضي الله عنه: ان الله تعالى شرط في نكاح الايماء شرائط ثلاثة، اثنان منها في الناكح، والثالث في المنكوحة، أما اللذان في الناكح. فأحدهما: ان يكون غير واجد لما يتزوج به الحرة المؤمنة من الصداق، وهو معنى قوله ﴿ **وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ** ﴾ فعدم استطاعة الطول عبارة عن عدم ما ينكح به الحرة. فان قيل: الرجل إذا كان يستطيع التزويج بالأمة يقدر على التزويج بالحرة الفقيرة، فمن أين التفاوت؟

قلنا: كانت العادة في الايماء تخفيف مهورهن ونفقتهن لاشتغالهن بخدمة السادات وعلى هذا التقدير يظهر هذا التفاوت.

وأما الشرط الثاني: فهو المذكور في آخر الآية وهو قوله ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾[٣٥] أي بلغ الشدة في العزوبة.

وأما الشرط الثالث: المعتبر في المنكوحة، فان تكون الأمة مؤمنة لا كافرة فان الأمة إذا كانت كافرة كانت ناقصة من وجهين الرق والكفر، ولا شك ان الولد تابع للأم في الحرية والرق، وحينئذ يعلق الولد رقيقاً على ملك الكافر، فيحصل فيه نقصان الرق ونقصان كونه ملكاً للكافر، فهذه الشرائط معتبرة عند الشافعي في جواز نكاح الأمة[٣٦].

وأما أبو حنيفة[٣٧] ﷺ فيقول: إذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الأمة. أما إذا لم يكن تحته حرة جاز له ذلك، سواءً قدر على نكاح الحرة أم لم يقدر، واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية وتقريره من وجهين: الأول: انه تعالى ذكر عدم القدرة على طول[٣٨] الحرة ثم ذكر عقيبه التزوج بالأمة وذلك الوصف يناسب هذا الحكم لأن الانسان قد يحتاج الى الجماع، فإذا لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة مؤنتها ومهرها، وجب ان يؤذن له في نكاح الأمة، إذا ثبت هذا فنقول: الحكم إذا كان مذكوراً عقيب وصف يُناسبه، فذلك الاقتران في الذكر يدل على كون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف، إذا ثبت هذا فنقول: لو كان نكاح الأمة جائزاً بدون القدرة على طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة أثراً في هذا الحكم البتة، لكنا بينا دلالة الآية على أن له أثراً في هذا الحكم، فثبت أنه لا يجوز التزوج بالأمة مع القدرة على طول الحرة. الثاني: أن نتمسك بالآية على سبيل المفهوم، وهو أن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه»[٣٩].

ففيما تقدم ذكر الإمام الرازي ان الوصف اقتصر على ما قبله ولا يمكن تعديته الى ما بعده أي ان الوصف اقتصر على غير القادر من نكاح الحرة فيجوز له ان ينكح الأمة أما القادر على نكاح الحرة فانه ليس مَحِلاً للوصف وهذا معنى قول الرازي حيث قال «الحكم اذا كان مذكوراً عقيب وصف يناسبه، فذلك الاقتران في الذكر يدل على كون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف» لذا قال بعده «لو كان نكاح الأمة جائزاً بدون القدرة على طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة أثراً في هذا الحكم البتة» وهذا معنى ما قدمناه وهو (ان لا تكون العلة وصفاً قاصراً على الأصل).

ب- ان لا يلغي الشارع علة الفرع بنص صريح كما في قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾[٤٠] فهنا جعل الله تعالى حصة الذكر ضعف حصة الأنثى فلا يقال بالتساوي بينهما لكون المصلحة المالية تقتضي ذلك فان هذه العلة ملغاة من قبل الشارع، وقد ذكر الإمام الرازي في معرض تفسير الآية سؤالاً في ان نصيب المرأة لا ينبغي أن يكون أقل من المساواة وأجاب عليه بما يفيد أن هذا ملغى بنص صريح وهو الآية الكريمة، قال الإمام الرازي:

السؤال الأول: لاشك ان المرأة أعجز من الرجل لوجوه: أما أولاً فلعجزها عن الخروج أو البروز، فان زوجها وأقاربها يمنعونها من ذلك، وأما ثانياً: فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها واغترارها. وأما ثالثاً: فلأنها متى خالطت الرجال صارت متهمة، واذا ثبت ان عجزها أكمل وجب ان يكون نصيبها من الميراث أكثر، فان لم يكن أكثر فلا أقل من المساواة، فما الحكمة في انه تعالى جعل نصيبها نصف نصيب الرجل[٤١].

والجواب عنه من وجوه: الأول: ان خَرْج[٤٢] المرأة أقل، لأن زوجها ينفق عليها، وخرج الرجل أكثر لأنه هو المنفق على زوجته، ومن كان خرجه أكثر فهو الى المال أحوج، الثاني: ان الرجل أكمل حالاً من المرأة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينية، مثل صلاحية القضاء والامامة، وأيضاً شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، ومن كان كذلك وجب ان يكون الانعام عليه أزيد. الثالث: ان المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة، فاذا انضاف اليها المال الكثير عظم الفساد[٤٣].

وعلى وفق ما تقدم يتضح من خلال ما ذكره الإمام الرازي ان علة المصلحة المالية والتي تقتضي التساوي بينهما علة ملغاة من قبل الشارع وقد ذكر اسباب الغائها في جوابه عن السؤال.

ج- يجب ان تكون العلة وصفاً ظاهراً منضبطاً مناسباً للحكم لا يكون فيها مانع يمنع تأثيرها في المقيس فاذا وُجِد مانع لذلك فان العلة لا تؤثر في المقيس وترتب على وفق هذا عدم صحة القياس ومن ذلك ما ذكره الإمام الرازي في معرض تفسيره قوله تعالى ﴿ فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ فَأَشۡهِدُواْ ﴾[٤٤] قال: أشعر ذلك بان الغرض منه رعاية جانب الصبي، لأنه اذا كان لا يتمكن من اداء دفع المال اليه إلا عند حضور الشاهد، صار ذلك مانعاً له من

الظلم والبخس والنقصان، وإذا كان الأمر كذلك علمنا ان قوله ﴿فَأَشۡهِدُواْ﴾ كما انه يجب بظاهر الايجاب، فكذلك يجب ان القرائن والمصالح تقتضي الايجاب، ثم قال هذا الرازي[٤٥]، ويدل على انه مصدق فيه بغير اشهاد، اتفاق الجميع على انه مأمور بحفظه وامساكه على وجه الأمانة حتى يوصله الى اليتيم في وقت استحقاقه، فهو بمنزلة الودائع والمضاربات، فوجب ان يكون مصدقاً على الرد كما يصدق على رد الوديعة[٤٦]، فيقال له: أما الفرق بين هذه الصورة وصورة الوديعة فقد ذكره الشافعي ﷺ[٤٧] واعتراضك على ذلك الفرق قد سبق ابطاله، وأيضاً فعادتك ترك الالتفات الى كتاب الله لقياس ركيك تتخيله، ومثل هذا الفقه مسلم لك، ولا يجب المشاركة فيه معك وبالله التوفيق[٤٨].

فيما تقدم نرى ان الإمام أبا بكر الرازي الحنفي يرى عدم وجود الاشهاد على ولي اليتيم في ارجاعه مال اليتيم وذلك قياساً على الودائع والمضاربات وذلك لعلة جامعة بينهما وهي كونه مصدق على الرد كما هو مصدق على الوديعة، الا ان الإمام الفخر الرازي يرى ان هذا القياس منتقض غير صحيح وذلك لوجود مانع يمنع تأثير العلة في المقيس وهو مال اليتيم وهذا المانع هو انه لا يتمكن من اداء دفع المال اليه الا عند حضور الشاهد كي لا يتهم بالظلم والبخس والنقصان وليس الأمر كذلك في الوديعة والمضاربات فان المودع والشريك كلاهما مصدق غير متهم ابتداءً واليتيم حصل في حقه ما يوجب التهمة وهو قوله تعالى ﴿وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْ﴾[٤٩] وهذا يدل على جريان العادة بكثرة اقدام الولي على ظلم الأيتام والصبيان، وفضلاً عما تقدم فان قوله تعالى ﴿فَأَشۡهِدُواْ﴾ كما انه يجب لظاهر الايجاب فكذلك يجب ان القرائن والمصالح تقتضي الايجاب[٥٠]. وترتب على وفق ما تقدم في ابطال الفخر الرازي لهذا القياس هو ان العلة عنده يجب ان تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً مناسباً للحكم لا يكون فيها مانع يمنع تأثيرها في المقيس فإذا فقدت هذه الشروط انتقض القياس لانتقاض العلة.

أدوار مناط الحكم في القياس

إذا اراد المجتهد الاحتجاج بالقياس لابد ان يقوم بثلاثة أدوار هي مناط الحكم في القياس وبيان ذلك كما يأتي:

المناط لغة: اسم المكان والموضع الذي يوضع فيه النوط وهو مأخوذ من ناطة به أي ربطه وعلقه به[٥١].

اصطلاحاً: العلة لكون الشارع علق الحكم عليها[٥٢].

أدوار مناط الحكم ثلاثة[٥٣]، هي: تخريج المناط، تحقيق المناط، تنقيح المناط، كما يأتي:

الدور الأول: تخريج المناط: وهو اطلاع المجتهد على العلة أو استنباطه العلة.

الدور الثاني: تحقيق المناط: ان يقوم المجتهد بمعرفة محال أخرى للعلة وهو عارف بالعلة مسبقاً.

الدور الثالث: تنقيح المناط: ان يستخلص المجتهد العلة من بين أوصاف عدة.

وفيما يأتي بيان الأدوار في ضوء تفسير سورة النساء عند الإمام الرازي.

أولاً: تخريج المناط: هو اطلاع المجتهد على علة نص عليها الشارع أو استنباط المجتهد العلة وترتب على وفق هذا ان تكون العلة موجودة أو مستنبطة، وكما يأتي:

أ- العلة الموجودة (التي نص الشارع عليها) في معرض تفسير قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[٥٤] قال: «هذا الخطاب لأهل مكة، وأما الأصوليون[٥٥] من المفسرين فقد اتفقوا على ان الخطاب عام لجميع المكلفين، وهذا هو الأصح لوجوه: أحدها: أن لفظ الناس جمع دخله الألف واللام فيفيد الاستغراق. وثانيها: انه تعالى علل الأمر بالاتقاء بكونه تعالى خالقاً لهم من نفس واحدة وهذه العلة عامة في حق جميع المكلفين بانهم من آدم عليه السلام خلقوا بأسرهم، واذا كانت العلة عامة كان الحكم عاماً، وثالثها: ان التكليف بالتقوى غير مختص بأهل مكة، بل هو عام في حق جميع العالمين، واذا كان لفظ الناس عاماً في الكل، وكان الأمر بالتقوى عاماً في الكل، وكانت علة هذا التكليف، وهي كونهم خلقوا من النفس الواحدة عامة في حق الكل، كان القول بالتخصيص في غاية البعد»[٥٦].

وجه الدلالة: في قوله «أنه تعالى علل الأمر بالاتقاء بكونه تعالى خالقاً لهم من نفس واحدة وهذه العلة عامة في حق جميع المكلفين» فالذي علل الأمر بالاتقاء هو الله سبحانه وتعالى، هو الذي نص على هذه العلة في خطابه وان كان الخطاب موجهاً لأهل مكة الا ان غيرهم يقاس عليهم لنص الشارع على تلك العلة وهو واضح في كلام الرازي حيث قال «ان

التكليف غير مختص بأهل مكة بل هو عام في حق جميع العالمين»، وفي قوله «وكانت علة هذا التكليف، وهي كونهم خلقوا من النفس الواحدة عامة في حق الكل».

ب- العلة المستنبطة: ومن أمثلة ذلك في تفسير السورة، في معرض تفسيره قوله تعـــــــالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[٥٧] قال: «انه تعالى وان ذكر الأكل وان المراد منه كل أنواع الاتلافات، فان ضرر اليتيم لا يختلف بان يكون إتلاف ماله بالأكل، أو بطريق آخر، وانما ذكر الأكل وأراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه: أحدها: ان عامة مال اليتيم في ذلك الوقت هو الانعام التي يؤكل لحومها ويشرب ألبانها، فخرج الكلام على عادتهم. وثانيها: أنه جرت العادة فيمن أنفق ماله في وجوه مراداته خيراً كانت أو شراً، أنه يقال: إنه أكل ماله. وثالثها: أن الأكل هو المعظم فيما يبتغي من التصرفات»[٥٨].

وجه الدلالة: العلة المستنبطة من قبل المجتهد من الآية الكريمة هي حماية مال اليتيم من الاتلاف سواءً أكان الاتلاف بالأكل أم بالاحراق أم بالاغراق أم بغير ذلك أي ان القياس يشمل كل أسباب الاتلاف وان اقتصر الشارع على الاتلاف بالأكل لكون عامة مال اليتيم في ذلك الوقت هو الأنعام التي يؤكل لحومها ويشرب ألبانها ولا يقصد الشارع ذلك فحسب وهذا ما عناه الإمام الرازي حيث قال «انه تعالى وان ذكر الأكل وان المراد منه كل أنواع الاتلاف، فان ضرر اليتيم لا يختلف بان يكون إتلاف ماله بالأكل أو بطريق آخر».

ثانياً: تحقيق المناط: كون المجتهد عارفاً بالعلة مسبقاً إلا انه يقوم بمعرفة محالها، أي انه ينظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور الفرعية التي يراد قياسها على الأصل. ومن أمثلة ذلك: في معرض تفسيره قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾[٥٩] قال:

قال أبو حنيفة: القتل العمد لا يوجب الكفارة[٦٠]. وقال الشافعي: يوجب[٦١]، احتج أبو حنيفة بهذه الآية، فقال قوله ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا﴾ شرط لوجوب الكفارة وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط، فيقال له: إنه تعالى قال ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾[٦٢] فقوله ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ﴾ ما كان شرطاً

لجواز نكاح الأمة على قولكم، فكذلك هاهنا. ثم نقول: الذي يدل على وجوب الكفارة في القتل العمد الخبر والقياس.

أما الخبر فهو «ما روى واثله بن الأصفح[٦٣] قال: أتينا رسول الله ﷺ في صاحب لنا أوجب النار بالقتل، فقال: اعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضواً من النار»[٦٤].

وأما القياس: فهو ان الغرض من إعتاق العبد هو ان يعتقه الله من النار، والحاجة الى هذا المعنى في القتل العمد أتم، فكانت الحاجة فيه الى إيجاب الكفارة أتم والله أعلم.

وذكر الشافعي ﷺ «حجة أخرى من قياس الشبه فقال: لما وجبت الكفارة في قتل الصيد في الاحرام سوينا بين العامد والخاطئ إلا في الإثم، فكذا في قتل المؤمن[٦٥]، ولهذا الكلام تأكيد آخر وهو أن يقال: نص الله تعالى هناك في العامد، وأوجبنا على الخاطئ. فهاهنا نص على الخاطئ، فبأن نوجبه على العامد مع ان احتياج العامد الى الاعتاق المخلص له عن النار أشد كان ذلك أولى»[٦٦].

وجه الدلالة: في قوله «الغرض من إعتاق العبد هو ان يعتقه الله من النار» وفي قوله «لما وجبت الكفارة في قتل الصيد في الاحرام سوينا بين العامد والخاطئ إلا في الإثم، فكذا في قتل المؤمن»، فبعد العمل الأول وهو (تخريج المناط) وهو معرفة علة الحكم يتأكد المجتهد من وجود تلك العلة في المقيس وفي المثال المتقدم الغرض من الاعتاق في القتل العمد (ان يعتقه الله من النار) هذه العلة في القتل العمد أتم لكون العامد أشد احتياجاً الى مخلص له من النار وعلى وفق هذا يقاس العامد على الخاطئ في وجوب الكفارة.

ثالثاً: تنقيح المناط: وهو ان يستخلص المجتهد العلة من بين أوصاف عدة ومن أمثلة ذلك في تفسير السورة، في معرض تفسيره قوله تعالى ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْ﴾[٦٧] قال:

«الوصي لما تكفل باصلاح مهمات الصبي وجب ان يتمكن من ان يأكل من ماله بقدر عمله قياساً على الساعي في أخذ الصدقات وجمعها، فانه يضرب له في تلك الصدقات بسهم فكذا هاهنا، فهذا تقرير هذا القول»[٦٨].

وجه الدلالة: فيما تقدم قاس الإمام الرازي ولي اليتيم على الساعي في الصدقات لعلة جامعة بينهما وهي ان ولي اليتيم يسعى في اصلاح مال الصبي فوجب ان يتمكن من أن يأكل من ماله بقدر عمله والساعي في الصدقات يسعى في اصلاح حال المجتمع من حيث

الحقوق المالية فكل منهما ساع يستحق ان يأكل مقابل السعي، وهناك أوصاف أخرى، ان كلاً منهما مؤتمن وان كلاً منهما بالغ عاقل وكلاً منهما رجل وكلاً منهما يحوز مالاً هو ملك للجهة التي كلف بها، إلا ان جميع هذه الصفات متفاوتة غير منضبطة والصفة المستخلصة التي يمكن ان تجمع بينهما ان كلاً منهما يسعى في إصلاح حال الجهة التي كُلّف بها فالعلة هي السعي في الإصلاح وعملية استخلاص هذه الصفة الصالحة للقياس والعدول عن غيرها من الصفات القاصرة تسمى تنقيح المناط(٦٩).

أنواعه:

يتنوع القياس على أنواع عدة باعتبارات مختلفة أهمها، باعتبار علته، وهو على أنواع ثلاثة(٧٠)، كما يأتي:

أولاً: القياس الأولى (أو الجلي أو القطعي): هو ان تكون العلة موجودة في الفرع قبل وجودها في الأصل وترتب على وفق هذا ثبوت الحكم في الفرع أولى من ثبوته في الأصل لكون العلة في الفرع أقوى، ومن أمثلته في تفسير سورة النساء عند الإمام الرازي ما يأتي:

أ- في معرض تفسيره قوله تعالى ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾(٧١) قال: «انا لا نسلم ان حرمة الجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها غير مذكور في الآية وبيانه من وجهين: الأول: أنه تعالى حرم الجمع بين الأختين، وكونهما أختين يناسب هذه الحرمة لأن الأختية قرابة قريبة، والقرابة القريبة تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة، وكون احداهما ضرة الأخرى يوجب الوحشة العظيمة والنظرة الشديدة وبين الحالتين مناظرة عظيمة، فثبت ان كونها أختاً لها يناسب حرمة الجمع بينهما في النكاح، وقد ثبت في أصول الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب له، يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف فثبت ان قوله ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾(٧٢) يدل على كون القرابة القريبة مانعة من الجمع في النكاح وهذا المعنى حاصل بين المرأة وعمتها أو خالتها، فكان الحكم المذكور في الأختين مذكوراً في العمة أو الخالة من طريق الدلالة، بل هاهنا أولى، وذلك لأن العمة أو الخالة يشبهان الأم لبنت الأخ ولبنت الأخت، وهما يشبهان الولد للعمة والخالة، واقتضاء

مثل هذه القرابة لترك المضارة أقوى من اقتضاء قرابة الاختية لمنع المضارة فكان قوله ﴿ **وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ** ﴾ مانعاً من العمة والخالة بطريق الأولى»[٧٣].

وجه الدلالة: في قوله «ثبت في أصول الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب له، يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف فثبت ان قوله ﴿ **وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ** ﴾ يدل على كون القرابة القريبة مانعة من الجمع في النكاح وهذا المعنى حاصل بين المرأة وعمتها أو خالتها، فكان الحكم المذكور في الأختين مذكوراً في العمة أو الخالة من طريق الأدلة، بل هاهنا أولى».

«فقاس العمة والخالة على الأختين في الحرمة بل هما أولى) وفي قوله، فكان قوله ﴿ **وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ** ﴾ مانعاً من العمة والخالة بطريق الأولى، (فقوله بطريق الأولى يعني قياس الأولى».

ب- في معرض تفسيره قوله تعالى ﴿ **فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ** ﴾[٧٤] قال: «في الآية إشكال قوي، هو ان المحصنات في قوله تعالى ﴿ **فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ** ﴾ اما ان يكون المراد منه الحرائر المتزوجات، أو المراد منه الحرائر الأبكار. والسبب في إطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن، والأول مشكل، لأن الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا: الرجم، فهذا يقتضي ان يجب في زنا الاماء نصف الرجم، ومعلوم أن ذلك باطل، الثاني: وهو ان يكون المراد: الحرائر الابكار فنصف ما عليهن هو خمسون جلدة، وهذا القدر الواجب في زنا الأمة سواء كانت محصنة أو لم تكن، فحينئذ يكون هذا الحكم معلقاً بمجرد صدور الزنا عنهن، وظاهر الآية يقتضي كونه معلقاً بمجموع الأمرين: الإحصان والزنا، لأن قوله ﴿ **فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ** ﴾ شرط بعد شرط، فيقتضي كون الحكم مشروطاً بهما نصاً، فهذا إشكال قوي في الآية، الجواب: انا نختار القسم الثاني، وقوله ﴿ **فَإِذَآ أُحۡصِنَّ** ﴾ ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطاً بأن يجب زناها خمسون جلدة، بل المعنى ان حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه إذا زنت وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه، فبأن يكون قبل التزوج هذا القدر أولى. وهذا مما يجري مجرى المفهوم بالنص، لأن عند حصول ما يُغلظ الحد، لما وجب تخفيف الحد لمكان الرق، فبأن يجب هذا القدر عندما لا يجوز ذلك المغلظ كان أولى والله أعلم»[٧٥].

وجه الدلالة: في قوله «إذا زنت وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه، فبان يكون قبل التزوج هذا القدر ايضا أولى» وفي قوله «عند حصول ما يغلظ الحد، لما وجب تخفيف الحد لمكان الرق، فبان يجب هذا القدر عندما لا يوجد ذلك المغلظ كان اولى» فالعلة فيما تقدم موجودة في الفرع قبل وجودها في الأصل فاذا زنت الامة وهي متزوجة فانها تجلد خمسين جلدة (وليس الزواج شرط ايقاع الحد إذا زنت) فمن باب أولى إنها إذا زنت ولم تكن متزوجة فانها تجلد خمسين جلدة ولان الله تعالى قال في الحرة إذا زنت ولم تكن متزوجة ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾[٧٦] والامة تجلد نصف مقدار جلد الحرة غير المتزوجة فإذا كان حكمها هذا إذا تزوجت فلان يكون في كونها غير متزوجة أولى، وما تقدم يماثل الحكم المستنبط من قوله تعالى ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾[٧٧] وذلك ان الله تعالى حرم كلمة أف لعلة الإيذاء فقياس الأولى يقتضي تحريم الضرب والشتم والحبس لكون وجود العلة في هذه الأفعال أسبق من وجودها في كلمة أف فكذا في جلد الامة إذا زنت وهي غير متزوجة قياسا على جلدها فيما إذا زنت وهي متزوجة.

ثانيا: القياس المساوي: أن يتساوى الفرع والأصل في العلة فيكون ثبوت الحكم فيهما متساويا ومن الأمثلة في تفسير سورة النساء عند الإمام الرازي ما يأتي:

أ- في معرض تفسيره قوله تعالى:

﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ﴾[٧٨].

قال الشافعي رحمه الله: «يجوز للزوج غسل زوجته[٧٩]، وقال أبو حنيفة ﷺ لا يجوز حجة الشافعي[٨٠] أنها بعد الموت زوجته فيحل له غسلها. بيان أنها زوجته قوله تعالى ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ ﴾ سماها زوجة حال ما أثبت للزوج نصف مالها عند موتها، وإنما ثبت للزوج نصف مالها عند موتها، فوجب أن تكون زوجة له بعد موتها، إذا ثبت هذا وجب أن يحل له غسلها لأنه قبل الزوجية ما كان يحل له غسلها، وعند حصول الزوجية حل له غسلها، والدوران دليل العلية ظاهراً»[٨١].

وجه الدلالة: قاس حال الموت على حال الحياة بجامع قيام علة الزوجية وهي متساوية في الحالتين دل عليه قوله (والدوران دليل العلية ظاهراً) وقول الشافعي يجوز للزوج غسل زوجته لكون العلة قائمة وهي كونه زوجا دل عليه قوله ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾[٨٢].

ب- في معرض تفسيره قوله تعالى ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ۚ أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢٠﴾ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾[٨٣] قال: «أعلم ان سوء العشرة إما أن يكون من قبل الزوج، وإما أن يكون من قبل الزوجة، فان كان من قبل الزوج كره له أن يأخذ شيئا من مهرها لأن قوله تعالى ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ صريح في أن النشوز إذا كان من قبله فانه يكون منهيا عن أن يأخذ من مهرها شيئاً، ثم ان وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع، كما أن البيع وقت النداء منهي عنه، ثم انه يفيد الملك، وإذا كان النشوز من قبل المرأة فهاهنا يحل أخذ بدل الخلع، لقوله تعالى ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾[٨٤].

وجه الدلالة: قاس حكم الخلع على حكم البيع عند النداء يوم الجمع لعلة جامعة متساوية بينهما وهي إفادة الملك في كلا الأمرين فان الزوج يملك مال المخالعة وان كانت المخالعة قد وقعت بسبب منه لكون الضرر فيه وهو منهيا عنه كما في البيع عند النداء يوم الجمعة فانه إذا حصل البيع ملك البائع المال مع كون البيع منهيا عنه، وهنا حصل قياس الخلع على البيع عند نداء الجمعة وهو قياس متساو في العلة التي هي إفادة الملك.

ثالثا: قياس الأدنى: هو ما كان الحكم في الأصل أقوى منه في الفرع، وعلى وفق هذا فان الأولوية والمساواة منتفية فيه.

ومن أمثلته عند الإمام الرازي في معرض تفسير قوله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[٨٥] قال:

المعنى: فان خفتم ان لا تعدلوا بين هذه الأعداد كما خفتم ترك العدل فيما فوقها، فاكتفوا بزوجة واحدة أو بمملوكة، سَوّى في السهولة واليسر بين الحرة الواحدة وبين الإماء من غير حصر، ولعمري إنهن أقل تبعة وأخف مؤنة من المهائر، لا عليك أكثرت منهن أم أقللت، عدلت بينهم في القسم أم لم تعدل، عزلت أم لم تعزل»[٨٦].

وجه الدلالة: قاس الامة أو الإماء على الحرة الواحدة في الاكتفاء والأصل هو الحرة لذلك بدأ بها في قوله تعالى ﴿فَوَٰحِدَةً﴾ ثم قال أو ما ملكت ايمانكم فما ملكت اليمين هو الفرع، أي: الامة أو الإماء، أدنى منزلة عن الحرة بكثير وقد ذكر الرازي صفات التدني حيث قال «أقل تبعة وأخف مؤنة من المهائر، لا عليك أكثرت منهن أم أقللت، عدلت بينهم في القسم أم لم تعدل، عزلت أم لم تعزل».

المطلب الثالث
نماذج تطبيقية في القياس عند الإمام الرازي في ضوء تفسير سورة النساء

على وفق الآتي:

أولاً: في معرض تفسيره قوله تعالى ﴿وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[٨٧] قال:

قوله تعالى ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡۗ﴾ محمول عند كثير من المفسرين على الوجه واليدين إلى الكوعين، وعند أكثر الفقهاء يجب مسح اليدين إلى المرفقين وحجتهم إن اسم اليد يتناول جملة هذا العضو إلى الإبطين، إلا إنا أخرجنا المرفقين منه بدلالة الإجماع، فبقي اللفظ متناولا للباقي، ثم ختم تعالى الآية بقوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ وهو كناية عن الترخيص، والتيسر، لان من كان من عادته ان يعفو عن المذنبين، فبان يرخص للعاجزين كان أولى[٨٨].

وجه الدلالة: في قوله «لان من كان من عادته ان يعفو عن المذنبين، فبان يرخص للعاجزين كان أولى» حيث قاس رخصة التيمم للعاجز عن استعمال الماء على العفو عن المذنبين بجامع العفو والمغفرة كما ان المذنبين يعفو الله عنهم ويغفر لهم فمن باب أولى أن يعفو ويغفر للمطيع العاجز عن استعمال الماء.

ثانيا: في معرض تفسيره قوله تعالى ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْۚ وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ فَأَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبٗا﴾[٨٩].

قال: روي ان عمر بن الخطاب ﷺ كتب إلى عمار[٩٠] وابن مسعود[٩١] وعثمان بن حنيف[٩٢]: «سلام عليكم أما بعد: فاني رزقتكم كل يوم شاة شطرها لعمار، وربعها لعبد الله ابن مسعود، وربعها لعثمان، ألا واني انزلت نفسي واياكم من مال الله بمنزلة ولي مال اليتيم: من كان غنيا فليستعفف، ومن كان فقيرا فيأكل بالمعروف»[٩٣] وعن ابن عباس ان ولي يتيم قال له أفأشرب من لبن إبلة؟ قال: ان كنت تبغي ضالتها وتلوط حوضها وتهنأ جرباها

وتسقيها يوم وردها، فاشرب غير مضر بنسل، ولا ناهك في الحلب[٩٤]، وعنه أيضا: «يضرب بيده مع أيديهم فليأكل بالمعروف ولا يلبس عمامة فما فوقها»[٩٥] ثم قال «أن الوصي لما تكفل باصلاح مهمات الصبي وجب ان يتمكن من أن يأكل من ماله بقدر عمله قياساً على الساعي في أخذ الصدقات وجمعها، فانه يضرب له في تلك الصدقات بسهم، فكذا هاهنا»[٩٦].

وجه الدلالة: في قوله «فاني انزلت نفسي واياكم من مال الله بمنزلة ولي مال اليتيم» حيث قاس تصرفه بمال المسلمين كتصرف ولي اليتيم بمال اليتيم فانه يجوز له أن يأكل بالمعروف وعلى وفق هذا جعل لعمار شطرها لكون عمار أحوج من عبد الله بن مسعود وعثمان بن حنيف حيث جعل لهما الشطر الآخر لكل واحد ربع الشاة والعلة الجامعة بين المسألتين الولاية وذلك ان من يقوم بمصلحة اليتيم هو وليه ومن يقوم بمصلحة المسلمين هو وليهم.

ثالثا: في معرض تفسيره قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ ﴾[٩٧] قال:

قال الشافعي رحمه الله تعالى «النهي في المعاملات يدل على البطلان[٩٨]، وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يدل عليه[٩٩]، واحتج الشافعي على صحة قوله بوجوه: الأول: ان جميع الاموال مملوكة لله تعالى، فاذا اذن لبعض عبيده في بعض التصرفات كان ذلك جاريا مجرى اذا ما وكل[١٠٠] الانسان وكيلا في بعض التصرفات، ثم ان الوكيل اذا تصرف على خلاف قول الموكل فذاك غير منعقد بالاجماع[١٠١] فاذا كان التصرف الواقع على خلاف قول المالك المجازي لا ينعقد فبان يكون التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقي غير منعقد كان اولى. وثانيهما: ان هذه التصرفات الفاسدة اما ان تكون مستلزمة لدخول المحرم المنهي عنه في الوجود، واما ان لا تكون فان كان الاول وجب القول ببطلانها قياساً على التصرفات الفاسدة. والجامع السعي في ان لا يدخل منشأ النهي في الوجود، وإن كان الثاني وجب القول بصحتها، قياساً على التصرفات الصحيحة، والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسدة فثبت انه لابد من وقوع التصرف على هذين الوجهين فاما القول بتصرف لا يكون صحيحاً ولا باطلاً فهو محال، وثالثها: أن قوله: لا تبيعوا الدرهم بدرهمين[١٠٢]، كقوله لا

تبيعوا الحر بالعبد[١٠٣]، فكما أن هذا النهي باللفظ لكنه نَسْخٌ للشريعة فكذا الأول، وإذا كان ذلك ناسخاً للشريعة بطل كونه مفيداً للحكم والله أعلم»[١٠٤].

وجه الدلالة: استدل الإمام الشافعي في كون النهي في المعاملات يدل على البطلان بالقياس، وذلك في أنواع ثلاثة منه ذكرها الإمام الرازي في ضوء تفسيره الآية، فيما يأتي بيانها:

الأول: كون التصرف بالمال إذا وقع خلافاً لقول المالك له مجازاً فانه يُعَدُّ باطلاً ويقاس عليه من باب أولى بطلان التصرف إذا وقع خلافاً لقول المالك الحقيقي والله تعالى هو المالك الحقيقي وبعض الناس وكلاء له في التصرف بالمال فإذا بطل التصرف لكونه على خلاف قول العبد الموكل فمن باب أولى يُعد باطلاً إذا خالف نهي الله تعالى.

الثاني: التصرفات الفاسدة مستلزمة لدخول المحرم في الوجود وعلى وفق هذا وجب القول ببطلانها قياساً على كل تصرف باطل والعلة الجامعة بينهما أن لا يدخل منشأ النهي في الوجود.

الثالث: ورد النهي عن بيع الحر بالعبد وهو يفيد بطلان التصرف وعدم ترتب آثاره ويقاس عليه بطلان العقد في بيع الدرهم بالدرهمين بطلاناً تاماً يمنع ترتب أي أثر لهذا النوع من البيوع فيصير حكمه حكم المنسوخ كما نسخ جواز بيع الحر بالعبد.

رابعاً: في معرض تفسير قوله تعالى ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[١٠٥] قال:

«الصحابة انما سكتوا عن الإنكار على عمر ﷺ لأنهم كانوا عالمين بأن المتعة صارت منسوخة في الإسلام. فان قيل: ما ذكرتم يبطل بما انه روي ان عمر قال: لا أوتي برجل نكح امرأة الى أجل إلا رجمته[١٠٦]، ولا شك ان الرجم غير جائز، مع ان الصحابة ما أنكروا عليه حين ذكر ذلك فدل هذا على انهم كانوا يسكتون عن الانكار على الباطل. قلنا: لعله كان يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة، ومثل هذه السياسات جائز للامام عند المصلحة، ألا ترى انه ﷺ قال **(من منع منا الزكاة فانا آخذوها منه وشطر ماله)**[١٠٧] ثم ان أخذ شطر المال من مانع الزكاة غير جائز، لكنه قال النبي ﷺ ذلك للبالغة في الزجر، فكذا هاهنا والله أعلم»[١٠٨].

وجه الدلالة: قاس قول عمر ﷺ «أوتي برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجمته» والذي قاله على سبيل التهديد والزجر والسياسة على قول رسول الله ﷺ فيمن منع الزكاة «**فانا آخذوها منه وشطر ماله**» حيث قال شطر ماله للزجر حتى لا يقع أحد في المنهي عنه والجامع بين قول عمر ﷺ وقول النبي ﷺ مصلحة المسلمين في الامتناع عن اقتراف المحرم.

خامساً: في معرض تفسير قوله تعالى ﴿ **وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ۚ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ ۚ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** ﴾[١٠٩] قال:

«اتفقوا[١١٠] على ان نكاح الأمة بدون إذن سيدها باطل، ويدل عليه القرآن والقياس. أما القرآن فهو هذه الآية فان قوله تعالى ﴿ **فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ** ﴾ يقتضي كون الاذن شرطاً في جواز النكاح، وان لم يكن النكاح واجباً. وهو كقوله ﷺ **(من أسلم فليسلم في كيل المعلوم ووزن المعلوم إلى أجب معلوم)**[١١١] فالسلم[١١٢] ليس بواجب، ولكنه إذا اختار ان يسلم فعليه استيفاء هذه الشروط، فكذلك النكاح وان لم يكن واجباً، لكنه إذا أراد ان يتزوج أمة، وجب ان لا يتزوجها إلا باذن سيدها. وأما القياس: فهو ان الأمة ملك للسيد وبعد التزوج يبطل عليه أكثر منافعها، فوجب ان لا يجوز ذلك إلا بإذنه»[١١٣].

وجه الدلالة: قاس النكاح على السلم في وجوب استيفاء الشروط فكما ان السلم ليس بواجب الا انه لا يصح الا باستيفاء شروطه المذكورة في الحديث كذلك النكاح فهو ليس بواجب إلا انه لا يصح إلا بشرطه وهو إذن الولي.

سادساً: في معرض تفسيره قوله تعالى ﴿ **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۖ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ** ﴾[١١٤] قال:

«الزنا مع الاحصان علة لاباحة الدم لقوله ﷺ **(لا يحل دم امرئ مسلم إلا لاحدى معان ثلاثة)**[١١٥] ومنها قوله **(وزنا بعد احصان)** جعل الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم في حق المسلم والمسلم محل لهذا الحكم أما العلة فهي مجرد الزنا عد الاحصان، بدليل ان لام التعليل انما دخل عليه. أقصى ما في الباب انه حكم في حق المسلم، ان الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم، إلا ان كونه مسلماً في محل الحكم، وخصوص محل الحكم لا

يمنع من التعدية إلى غير ذلك المحل، والا لبطل القياس بالكلية وأما العلة فهي ما دخل عليه لام التعليل، وهي ماهية الزنا بعد الاحصان، وهذه الماهية لما حصلت في حق الثيب الذمي، وجب ان يحصل في حقه اباحة الدم، فثبت انه مباح الدم»[١١٦].

وجه الدلالة: في قوله «أقصى ما في الباب انه حكم في حق المسلم... وخصوص محل الحكم لا يمنع من التعدية إلى غير ذلك المحل، والا لبطل القياس بالكلية... الماهية لما حصلت في حق الثيب الذمي، وجب ان يحصل في حقه إباحة الدم، فثبت انه مباح الدم قياساً على المسلم الثيب الزاني للعلة الجامعة بينهما وهي الزنا مع الإحصان».

سابعاً: في معرض تفسيره قوله تعالى ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ**﴾[١١٧] قال:

«مذهب أكثر الفقهاء أن دية المرأة نصف دية الرجل. وقال الأصم[١١٨] وابن عطية[١١٩]: ديتها مثل دين الرجل. حجة الفقهاء ان علياً وعمر وابن مسعود قضوا بذلك، ولأن المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل، فكذلك في الدية»[١٢٠].

وجه الدلالة: دية المرأة نصف دية الرجل قياساً على ميراثها وشهادتها على النصف من الرجل والذي يظهر ان الإمام الرازي يرى هذا الرأي لأمرين:

الأول: كونه يرى ان القياس حجة والقياس يقتضي ذلك. الثاني: انه قدم قول الفقهاء ودليلهم على قول المخالفين.

نتائج البحث

تضمن موضوع (القياس وتطبيقاته في سورة النساء من خلال تفسير الرازي) بحثاً مهماً من مباحث أصول الفقه لا أعلم ان أحداً سبقني في الكتابة فيه على وفق هذا النحو وذلك من حيث الجمع والترتيب وبيان أوجه الدلالة، وذكر النتائج والتي أهمها كما يأتي:

١- ذكر الإمام الرازي تعريف القياس في أثناء تفسير السورة ومن خلال النظر في ذلك التعريف والتعريفات المتقدمة لغيره من الأئمة استنتجت تعريفاً جديداً للقياس على انه يعطي المعنى الذي قصده الرازي وغيره من الأصوليين عند تعريفهم القياس.

٢- استنتجت من خلال تفسير السورة أركان القياس الأربعة.

٣- استدل الإمام الرازي من خلال هذه السورة على القول بحجية القياس فضلاً عما ذكره من أحاديث ليعزز استدلاله وكذلك مناقشته لنفاة القياس.

٤- يرى الرازي ان الاستدلال على المسائل يكون بالقرآن أولاً ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس ولا حجة بغير هذه الأدلة.

٥- يرى الرازي: إذا تعارض قياسان أحدهما تأيد بإيماء في كتاب الله والآخر تأيد بإيماء من السنة فإن الأول مقدم على الثاني.

٦- من خلال تفسير السورة استنتجت شروط العلة.

٧- استنتجت أدوار مناط الحكم الثلاثة تخريج المناط وتحقيق المناط وتنقيح المناط من خلال ما ذكرته من أوجه الدلالة.

٨- تضمن تعبير الإمام الرازي أقسام القياس الثلاثة باعتبار علته وهي قياس الأولى والمساوي والأدنى وقد بينت ذلك في أوجه الدلالة.

٩- ذكرت تطبيقات عدة تضمنت مسائل فقهية متنوعة استدل الإمام الرازي على اثبات أحكامها بالقياس.

هوامش البحث

(١) التعريفات، للشريف الجرجاني علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي المتوفى (٨٢٦)، دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص١٢٨.

(٢) الصحاح في اللغة والعلوم معجم وسيط تجديد صحاح، العلامة الجوهري والمصطلحات العلمية والفنية للجامع والجامعات العربية، تقديم الشيخ عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف نديم مرعشلي، أسامة مرعشلي، دار الحضارة العربية، بيروت، ط١، ١٩٧٥، ص٩٧٠.

(٣) الاحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان ٩/٣.

(٤) جمع الجوامع للإمام تاج الدين عبد الوهاب السبكي، وبهامشه تقرير شيخ الإسلام عبد الرحمن الشربيني رحمه الله ومعه حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٤/٢.

(٥) شرح التنويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، للامام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي المتوفى (٧٩٢هـ)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان من غير ذكر السنة والطبعة ٣٤٩/٢.

(٦) سورة النساء: الآية ١٠٥.

(٧) تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، للامام محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين المشتهر بخطيب الري ٥٤٤-٦٠٤هـ، طبعة دار الفكر، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ٣٤/١١.

(٨) ينظر: المحصول في علم أصول الفقه للامام، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ٥/٥.

(٩) سورة النساء: من الآية ٥٩.

(١٠) تفسير الفخر الرازي ١٥٥/١٠.

(١١) سورة النساء: من الآية ٨٣.

(١٢) تفسير الفخر الرازي ٢٠٥/١٠-٢٠٦.

(١٣) الحديث: عن جابر بن عبد الله عن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما قال: هششت يوما فقبلت وانا صائم فأتيت النبي ﷺ فقلت: صنعت اليوم أمرا عظيما فقبلت وانا صائم، فقال رسول الله ﷺ: **أرأيت لو تمضمضت بماء وانت صائم؟** قلت: لا بأس بذلك، فقال رسول الله: **ففيم؟** رواه الإمام احمد بن حنبل في المسند، طبعة دار المعرفة، بيروت، ٢١/١، سنن أبي داود للامام سليمان بن الاشعث السجستاني الازدي المتوفى ٢٧٥هـ، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ٣١١/٢، سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨/٢، صحيح ابن

خزيمة للامام محمد بن اسحاق بن خزيمة ابو بكر السلمي توفي سنة ٣١١هـ، المكتب الاسلامي، بيروت، ١٩٧٠، تحقيق: الدكتور محمد مصطفى الاعظمي، ٢٤٥/٣.

(١٤) هذا بعض الحديث وقد روي بألفاظ مختلفة، رواه الإمام احمد في المسند ٧٥/١، سنن الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة ٢٠٩-٢٩٧هـ، بتحقيق وشرح: احمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٣٣/٣، سنن البيهقي الكبرى للامام احمد بن الحسين بن علي البيهقي المتوفى ٤٥٨هـ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة الباز، مكة المكرمة، ٨٩/٧، صحيح البخاري، للامام أبي عبد الله البخاري المتوفى ٢٥٦هـ، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط٣، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٠٧هـ، ٦٥٧/٢.

(١٥) سنن الدارقطني، للامام علي بن عمر بن احمد أبي الحسن البغدادي المتوفى ٣٥٨هـ، تحقيق: عبد الله هاشم المدني، بيروت، دار المعرفة، ٢٠٦/٤، سنن البيهقي الكبرى، ١١٥/١٠.

(١٦) تفسير الفخر الرازي، ١٥٦/١٠.

(١٧) سورة النساء: الآية ١٥٧.

(١٨) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للامام أبي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الأندلسي المتوفى ٤٥٦هـ، تحقيق: الشيخ احمد محمد شاكر، قدم له: الدكتور احسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ٢/٨ وما بعدها، المحلى، للامام احمد بن حزم الاندلسي، تحقيق: احمد محمد شاكر، طبعة دار الفكر، بيروت، ٥٦/١ وما بعدها، النبذة الكافية في احكام اصول الدين، لابن حزم الاندلسي، تحقيق: الاستاذ محمد احمد عبد العزيز، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٦١.

(١٩) سورة الانعام: من الآية ١١٦، سورة يونس: من الآية ٦٦.

(٢٠) سورة النجم: من الآية ٢٨.

(٢١) تفسير الفخر الرازي ١٠٣/١١-١٠٤، وينظر: المحصول ١٠٤/٥ وما بعدها، الاحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، ضبطه وكتب حواشيه: الشيخ إبراهيم العجوز، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٦٤/٣ وما بعدها، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، الإمام محمد

بن احمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار المتوفى ٩٧٢هـ، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد، ط٢، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، الناشر مكتبة العبيكان ٤/٥ وما بعدها.

[٢٢] سورة النساء: الآية ٥٩.

[٢٣] تفسير الفخر الرازي ١٠/١٥٦.

[٢٤] تفسير الفخر الرازي ١٠/١٥١ وينظر: المحصول ٥/٣٥٩.

[٢٥] ينظر: المستصفى للامام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ط١، بالمطبعة الاميرية، ببولاق، مصر، سنة ١٣٢٤هـ، ٢/٣٣٤ وما بعدها، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، للامام محب الله بن عبد الشكور، وهو بهامش المستصفى، ٢/٣١٧، المحصول، ٥/٣٤٩، روضة الناظر وجنة المناظر في اصول الفقه على مذهب الإمام احمد بن حنبل، للامام موفق الدين عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامة المقدسي، قدم له وحققه وعلق عليه: الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، ط٦، طبع دار العاصمة، الرياض، ٣/٩٢٦ وما بعدها.

[٢٦] المحصول ٥/٣٦٠.

[٢٧] تفسير الفخر الرازي ١٠/١٥٦.

[٢٨] صحيح مسلم، الإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج شرح الإمام النووي، ترقيم وترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الهيثم، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م، ٢/٥٩٤، مسند الإمام أحمد بن حنبل ٤/٢٥٦، سنن أبي داود ١/٢٨٨.

[٢٩] تفسير الفخر الرازي ١٠/١٥٤.

[٣٠] لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، ط٣، دار صادر مادة ومأ، ١٥/٢٨٥.

[٣١] ينظر: المستصفى للامام الغزالي ٢/١٨٩، شرح الكوكب المنير ٤/١٢٤، تيسير التحرير، لأمير بادشاه طبعة مصطفى البابي الحلبي الأولى، القاهرة ٤/٤٠، مذكرة أصول الفقه، للعلامة محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، على روضة الناظر للعلامة ابن قدامة، طبعة

دار القلم، بيروت ٢٥٢، أصول الفقه الاسلامي، للدكتور وهبة الزحيلي، أعادت الطبعة الثانية دار الفكر المعاصر، بيروت ٦٦٦/١.

(٣٢) ينظر: المستصفى ٣٣٠/٢، التمهيد في أصول الفقه، للإمام أبي الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني الحنبلي المتوفى ٥١٠هـ، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد بن علي بن إبراهيم، مؤسسة الريان، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م ٧/٤، تحفة المسئول في شرح مختصر منتهى السُّول، للإمام أبي زكريا يحيى بن موسى الرهوني، دراسة وتحقيق: الدكتور يوسف الأخضر القيم، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، دار البحوث للدراسات الاسلامية واحياء التراث، الامارات العربية المتحدة- دبي ٢٤/٤، المعتمد في أصول الفقه ويليه زيادات المعتمد والقياس الشرعي وكلها تأليف أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي المتوفى ٤٣٦هـ، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله بتعاون أحمد دكير وحسن حنفي، دمشق ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ٧٧١/٢.

(٣٣) سورة النساء: من الآية ٢٥.

(٣٤) ينظر: الأم للإمام أبي عبد الله محمد بن ادريس الشافعي ﵁ وبهامشه مختصر الإمام أبي إبراهيم اسماعيل بن يحيى المزني الشافعي المتوفى ٢٦٤هـ، كتاب الشعب ٨/٥، مختصر المزني بهامش الأم ٢٨٤/٣.

(٣٥) سورة النساء: من الآية ٢٥.

(٣٦) تفسير الفخر الرازي ٥٩/١٠.

(٣٧) ينظر: كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي الملقب بملك العلماء المتوفى ٥٨٧هـ، الناشر مركز أهل سُنت بركات رضا امام أحمد رضا رودفور بندر غجرات، الهند، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م، ٣٩٦/٢، الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي تحقيق الشيخ زهير عثمان الجعيد، طبعة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت ١١٥/٣، فتح باب العناية بشرح النقاية، للامام نور الدين أبي الحسن علي بن سلطان محمد الهروي القاري قدم له: سماحة المفتي الشيخ خليل الميس، اعتنى به: محمد نزار تميم، هيثم نزار تميم، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ١٩/٢.

(٣٨) الطَّوْل: القدرة على المهر. لسان العرب، للامام أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، ط٣، دار صادر، بيروت ١٦٥/٩ مادة طول.

(٣٩) تفسير الفخر الرازي ٥٨/١٠، ٥٩، وينظر: الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد الأنصاري القرطبي، ط٢، من غير ذكر السنة ومكان الطبع، صححه: أبو إسحاق إبراهيم اطفيش ١٣٦/٥-١٣٧، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى ٣١٠هـ، تحقيق: أحمد عبد الرزاق البكري ومحمد عادل محمد ومحمد عبد اللطيف خلف ومحمود مرسي عبد الحميد، إشراف وتقديم: أ.د.عبد الحميد عبد المنعم مدكور، دار السلام، ط٢، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ٣٢٣٩/٣ وما بعدها، تيسير التفسير للقرآن الكريم، للامام محمد بن يوسف اطفيش، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م سلطنة عمان، ٣٠٣/٢.

(٤٠) سورة النساء: من الآية ١١.

(٤١) تفسير الفخر الرازي ٢١٤/٩.

(٤٢) الخراج: الغلة، ينظر: لسان العرب ٤٠/٥.

(٤٣) تفسير الفخر الرازي ٢١٤/٩.

(٤٤) سورة النساء: من الآية ٦.

(٤٥) هو الإمام أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الحنفي ولد في ٣٠٥هـ وتوفي ٣٧٠هـ له كثير من المصنفات. ينظر: تاريخ بغداد، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي المتوفى ٤٦٣هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٠م، ٢١٤/٤ الترجمة ٢١١٢، سير أعلام النبلاء، للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي المتوفى ٧٤٨هـ، تحقيق: جماعة مطبعة، دار الرسالة، بيروت، ١٩٨١م، ٣٠/١٦ الترجمة ٢٤٧، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة مصطفى بن عبد الله المتوفى ١٠٧هـ، ط١، وكالة المعارف، استنبول، ١٩٥١م، ٢٠/١٠، ٣٢، ٤٦، ١١١، ٥٦٢، ٥٦٨، ٦٠٩ و١٠٣٢/٢، ١٦٢٨، ١٦٣٥، الأعلام، لخير الدين الزركلي، طبعة بيروت، ط٣، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م ١٧١/١.

(٤٦) ينظر: أحكام القرآن، الإمام أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى ٣٧٠هـ، ضبط نصه وخرج آياته: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م ٨٧/٢.

(٤٧) ينظر: الأم ٧٤/٧، ٧٥.

(٤٨) تفسير الفخر الرازي ٢٠٠/٩.

(٤٩) سورة النساء: من الآية ٦.

(٥٠) تفسير الفخر الرازي ٢٠٠/٩.

(٥١) لسان العرب ٣٨٤/١٤ مادة نوط.

(٥٢) المستصفى ٣٠٢/٢.

(٥٣) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للامام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي المتوفى ٧٩٤هـ، قام بتحريره: د.عبد الستار أبو غدة وراجعه الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف- الكويت، ط١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، ٢٥٥/٦ وما بعدها، نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول، للإمام جمال الدين عبد الرحمن الأسنوي ١٩١/٢ وما بعدها، الابهاج في شرح المنهاج، لشيخ الاسلام علي السبكي وولده عبد الوهاب السبكي، طبعة دار الكتب ١٧٨/٣ وما بعدها، تيسير التحرير ٤٢/٤ وما بعدها، نشر البنود في مراقي السعود: للسيد عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي المتوفى ١٢٣٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٧/٢، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول، للامام محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ط١، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ٢٢١، ٢٢٢.

(٥٤) سورة النساء: من الآية ١.

(٥٥) ينظر: تفسير الكشاف، الإمام أبي القاسم جار الله محمد بن عمر الزمخشري الخوارزمي المتوفى ٥٣٨هـ، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٠م، ص٢١٥.

(٥٦) تفسير الفخر الرازي ١٦٤/٩.

(٥٧) سورة النساء: الآية ١٠.

(٥٨) تفسير الفخر الرازي ٢٠٨/٩.

(٥٩) سورة النساء: من الآية ٩٢.

(٦٠) ينظر: الهداية شرح بداية المبتدي، الإمام أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغيناني المتوفى ٥٩٣هـ، مصطفى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، الطبعة الأخيرة ١٥٨/٤، وينظر: أحكام القرآن للجصاص ٣٠٧/٢.

(٦١) ينظر: الأم ٢١٨/٧ في قياس القتل العمد على الخطأ، مختصر المزني بهامش الأم ١٥٣/٥.

(٦٢) سورة النساء: من الآية ٢٥.

(٦٣) واثله بن الأصقع : أبو قرصافة الليثي صحابي جليل ولد سنة اثنتين وعشرين قبل الهجرة شهد تبوك وفتح دمشق وحمص وكان من أهل الصفة توفي بدمشق سنة خمسٍ وثمانين وقيل ثلاثٍ وثمانين. ينظر: الاصابة في تمييز الصحابة، للإمام أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني المتوفى ٨٥٢هـ، مطبعة السعادة، بالقاهرة سنة ١٣٢٨هـ. الاستيعاب في تمييز الاصحاب، للامام ابن عبد البر النمري القرطبي وهو مطبوع في هامش الاصابة ٦٤٣/٣، أسد الغابة في معرفة الصحابة، لأبي الحسن علي بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري المتوفى ٦٣٠هـ، طبعة الشعب ٧٧/٥، تهذيب التهذيب، للامام ابن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن الهند سنة ١٣٢٥هـ ١٠١/١١، حلية الأولياء، لأحمد بن عبد الله المعروف بأبي نعيم الأصبهاني المتوفى ٤٣٠هـ، مطبعة السعادة بمصر ١٣٥١هـ/ ١٩٣٣م، ٢١/٢.

(٦٤) سنن أبي داود ٢٩/٤، سنن النسائي الكبرى ١٧٣/٣، المعجم الكبير للطبراني ٩١/٢٢، سنن البيهقي الكبرى ١٣٢/٨.

(٦٥) ينظر: مختصر المزني بهامش الأم ١٥٨/٥.

(٦٦) تفسير الفخر الرازي ٢٣٦/١٠.

(٦٧) سورة النساء: من الآية ٦.

(٦٨) تفسير الفخر الرازي ١٩٨/٩.

[٦٩] في الفرق بين السبر وتنقيح المناط ينظر: الابهاج ١٧٣/٣، حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع، طبع مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م، ٣٣٧/٢.

[٧٠] ينظر: أحكام الآمدي ٢٦٩/٢، قواطع الأدلة في الأصول للإمام أبي مظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني المتوفى ٤٨٩هـ، بتحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٢٦/٢، البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ٤١٩-٤٧٨هـ، حققه وقدمه ووضع فهارسه: الدكتور عبد العظيم محمود الديب، ط٤، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ٥٧٣/٢، المعتمد ١٠٣٣/٢، البحر المحيط ٣٦/٥، ارشاد الفحول ٢٢٢.

[٧١] سورة النساء: من الآية ٢٤.

[٧٢] سورة النساء: من الآية ٢٣.

[٧٣] تفسير الفخر الرازي ٤٥/١٠، ٤٦، وينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٢٤/٥.

[٧٤] سورة النساء: من الآية ٢٥.

[٧٥] تفسير الفخر الرازي ٦٦/٩، وينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٤٥/٥.

[٧٦] سورة النور: من الآية ٢.

[٧٧] سورة الاسراء: من الآية ٢٣.

[٧٨] سورة النساء: من الآية ١٢.

[٧٩] ينظر: الأم ٢٤٢/١، مختصر المزني بهامش الأم ١٧٢/١.

[٨٠] ينظر: بدائع الصنائع ٤٥١/١.

[٨١] تفسير الفخر الرازي ٢٢٧/٩.

[٨٢] سورة النساء: من الآية ١٢.

[٨٣] سورة النساء: الآيتان ٢٠-٢١.

[٨٤] تفسير الفخر الرازي ١٤/١٠، ١٥، سورة النساء: من الآية ١٩.

[٨٥] سورة النساء: من الآية ٣.

[٨٦] تفسير الفخر الرازي ١٨٢/٩.

[٨٧] سورة النساء: من الآية ٤٣.

[٨٨] تفسير الفخر الرازي ١٠/١١٧، ١١٨.

[٨٩] سورة النساء: الآية ٦.

[٩٠] عمار بن ياسر: أبو اليقضان العنسي القحطاني صحابي جليل ومن الأوائل في الإسلام عُذب هو وأهله في سبيل الله تعالى من أهل بدر والمشاهد مع النبي ﷺ كان والي الكوفة في خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ توفي سنة سبع وثلاثين في واقعة صفين. ينظر: الإصابة ٢/٥١٢، الاستيعاب هامش الإصابة ٢/٤٧٦، أُسد الغابة ٤/٤٣، تهذيب التهذيب للإمام ابن حجر العسقلاني، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، ط١، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، ٢/٢٧٦، البداية والنهاية، للإمام ابن كثير الدمشقي، مطبعة السعادة، بمصر، ١٣٥١هـ، ٧/٣١١.

[٩١] عبد الله بن مسعود: أبو عبد الرحمن الهذلي لازم النبي ﷺ وهو من أكابر أصحابه وأكثر الرواية عنه من المتقدمين إسلاما والمهاجرين الأوائل هاجر الهجرتين وشهد المشاهد مع النبي ﷺ توفي بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين. ينظر: الإصابة ٢/٣٦٨، الاستيعاب هامش الإصابة ٢/٣١٦، أُسد الغابة ٣/٢٥٦، تهذيب التهذيب ٦/٣٧، تقريب التقريب ٢١٤، الاعلام ٤/٢٨٠، الطبقات الكبرى للشعراني المسماة لواقح الأنوار في طبقات الأخبار، للإمام ابي المواهب عبد الوهاب بن احمد بن علي، سير أعلام النبلاء ١/٢٣١.

[٩٢] عثمان بن حنيف بن وهب الأنصاري الأوسي أبو عمر ومن الصحابة الكرام شهد أُحد وما بعدها وولاه عمر السواد ثم ولاه على البصرة توفي في الكوفة في خلافة معاوية، ينظر: الإصابة ٢/٤٥٩، الاستيعاب هامش الإصابة ٣/٨٩، تهذيب التهذيب ٧/١١٢، الاعلام ٤/٢٠٥.

[٩٣] المصنف (المعروف بمصنف عبد الرزاق بن همام الصنعاني المتوفى ٢١١) المكتب الاسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ، ط٢، تحقيق: حبيب الرحمن الاعظمي ٦/١٠٠، السنن الكبرى للبيهقي ٦/٣٤.

[٩٤] موطأ الإمام مالك بن انس ابو عبد الله الاصبحي المتوفى ١٧٩هـ، طبعة دار احياء التراث العربي، مصر. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ٢/٩٣٤، السنن الكبرى للبيهقي ٦/٤.

[٩٥] السنن الكبرى للبيهقي ٦/٤.

[٩٦] تفسير الفخر الرازي ٩/١٩٨.

[٩٧] سورة النساء: من الآية ٢٩.

[٩٨] ينظر: الرسالة، للامام المطلبي محمد بن ادريس الشافعي ١٥٠-٢٠٤، بتحقيق: احمد محمد شاكر من غير ذكر الطبعة وسنة الطبع، ص٣٤٣ وما بعدها، الام ٦٢٥/٧ وما بعدها.

[٩٩] ينظر: شرح التلويح على التوضح لمتن التنقيح في اصول الفقه، للامام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي المتوفى ٧٩٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٢٠/١ وما بعدها، شرح فتح القدير، للامام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم الاسكندري المعروف بابن الهمام الحنفي المتوفى ٦٨١هـ، على الهداية شرح البداية المبتدئ، ط٢، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، دار الفكر ٤٠٠/٦ وما بعدها.

[١٠٠] الوكالة: تفويض شخص شيئاً له فعله مما يقبل النيابة إلى غيره ليفعله حال حياته، شرح العلامة الشيخ محمد بن قاسم الغزي المسمى فتح القريب المجيب في شرح الفاظ التقريب، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ص٢٦.

[١٠١] قال الحافظ أبو الحسن علي بن القطان الفاسي (وإذا وكل رجل رجلاً بأن يشتري له شيئاً وسمى له شيئاً في الشراء والبيع فخالف الوكيل فذلك غير جائز على الموكل لا أعلمهم يختلفون فيه). الاقناع في مسائل الاجماع، دراسة وتحقيق: الدكتور فاروق حمادة، طبعة دار القلم، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، دمشق ١٥٦٣/٣ فقرة ٣٠٤٦.

[١٠٢] صحيح مسلم ٣/برقم ١٢٠٩، موطأ الإمام مالك ٦٣٣/٢.

[١٠٣] (لا تبيعوا الحر بالعبد) لم أعثر على هذه الرواية فيما بين يدي من المصادر، انما المنقول على الإمام الحسن البصري وغيره بلفظ (لا يقاد حر بعبد). رواه أبو داود في السنن ١٧٤/٤، السنن الكبرى للبيهقي ٣٥/٨، المصنف في الأحاديث والآثار المعروف (بمصنف ابن أبي شيبة)، للإمام عبد الله بن محمد بن أبي شيبة أبو بكر الكوفي المتوفى ٢٣٥هـ، طبعة مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ، ط١، تحقيق: كمال يوسف الحوت ٣٨٩/٥، مصنف عبد الرزاق ٤٨٢/٩.

[١٠٤] تفسير الفخر الرازي ٧٣/١٠.

[١٠٥] سورة النساء: من الآية ٢٤.

(١٠٦) صحيح مسلم ٨٨٥/٢، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، للإمام محمد ابن حبان أبو حاتم التميمي البستي المتوفى ٣٥٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م، ط٢، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ٢٤٧/٩ السنن الكبرى للبيهقي ٢١/٥.

(١٠٧) مسند الإمام أحمد ٤/٥، سنن أبي داود ١٠١/٢، المعجم الكبير للطبراني ٤١١/١٩، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، الإمام سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي المعروف بابن الملقن، طبعة دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٥هـ، ط١، تحقيق: مصطفة أبو الغيط وعبد بن سليمان وياسر بن كمال ٤٨٠/٥.

(١٠٨) تفسير الفخر الرازي ٥٢/١٠.

(١٠٩) سورة النساء: من الآية ٢٥.

(١١٠) قال الإمام الحافظ أبو الحسن علي بن القطان الفاسي (وأجمعوا ان نكاح العبد والأمة بغير استئذان سيدها باطل) الاقناع في مسائل الاجماع ١١٦٦/٣ فقرة/٢١٤٥.

(١١١) صحيح البخاري ٦٨١/٢، صحيح مسلم ٣/ برقم ١٢٢٦ بلفظ السلف.

(١١٢) السلم: بيع شيء موصوف في الذمة، شرح: العلامة الشيخ محمد بن قاسم الغزي المسمى فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب، ص٤١.

(١١٣) تفسير الفخر الرازي ٦٢/١٠-٦٣.

(١١٤) سورة النساء: من الآية ٢٤.

(١١٥) صحيح البخاري ٦ برقم ٢٥١٢، صحيح مسلم ٣ برقم ١٣٠٢.

(١١٦) تفسير الفخر الرازي ٣٩/١٠.

(١١٧) سورة النساء: من الآية ٩٢.

(١١٨) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم كان من أفصح الناس وأفقههم، وهو من الطبقة السادسة، له تفسير عجيب، وهو من المعتزلة. ينظر: طبقات المعتزلة، للإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبعة بيروت، ١٩٦٩م: ص٥٦- ٥٧، الاعلام: ٣٢٣/٣.

(١١٩) عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي الغرناطي أبو محمد مفسر فقيه ولي قضاء المرية توفي ٥٤٢هـ. ينظر: نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، للإمام

أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، طبع دار صادر، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م، ٥٩٣/١، الأعلام ٢٨٢/٣.

(١٢٠) تفسير الفخر الرازي ٢٣٩/١٠.

المصادر

١. الابهاج في شرح المنهاج، لشيخ الاسلام علي السبكي وولده عبد الوهاب السبكي، طبعة دار الكتب.
٢. أحكام القرآن، الإمام أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى ٣٧٠هـ، ضبط نصه وخرج آياته: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
٣. الإحكام في أصول الأحكام، للامام أبي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم لاندلسي المتوفى ٤٥٦هـ، تحقيق: الشيخ احمد محمد شاكر، قدم له: الدكتور احسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٤. الاحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، ضبطه وكتب حواشيه: الشيخ إبراهيم العجوز، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان.
٥. الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، تحقيق: الشيخ زهير عثمان الجعيد، طبعة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.
٦. ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول، للامام محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ط١، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
٧. الاستيعاب في تمييز الاصحاب، للامام ابن عبد البر النمري القرطبي، وهو مطبوع في هامش الاصابة.
٨. أسد الغابة في معرفة الصحابة، لأبي الحسن علي بن محمد المعروف بابن الأثير الجرزي المتوفى ٦٣٠هـ، طبعة الشعب.
٩. الاصابة في تمييز الصحابة، للإمام أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني المتوفى ٨٥٢هـ، مطبعة السعادة، بالقاهرة سنة ١٣٢٨هـ.

١٠. أصول الفقه الاسلامي، للدكتور وهبة الزحيلي، أعادت الطبعة الثانية دار الفكر المعاصر، بيروت.

١١. الأعلام لخير الدين الزركلي، طبعة بيروت، ط٣، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

١٢. الاقناع في مسائل الاجماع، دراسة وتحقيق: الدكتور فاروق حمادة، طبعة دار القلم، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، دمشق

١٣. الأم للإمام أبي عبد الله محمد بن ادريس الشافعي ﷺ وبهامشه مختصر الإمام أبي إبراهيم اسماعيل بن يحيى المزني الشافعي المتوفى ٢٦٤هـ، كتاب الشعب.

١٤. البحر المحيط في أصول الفقه للامام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي المتوفى ٧٩٤هـ، قام بتحريره: د.عبد الستار أبو غدة، وراجعه: الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف- الكويت، ط١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

١٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي الملقب بملك العلماء المتوفى ٥٨٧هـ، الناشر: مركز أعل سُنت بركات رضا امام أحمد رضا رودفور بندر غجرات، الهند، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

١٦. البداية والنهاية، للإمام ابن كثير الدمشقي، مطبعة السعادة، بمصر ١٣٥١هـ.

١٧. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، الإمام سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي المعروف بابن الملقن طبعة دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض ١٤٢٥هـ، ط١، تحقيق: مصطفة أبو الغيط وعبد بن سليمان وياسر بن كمال.

١٨. البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ٤١٩-٤٧٨هـ، حققه وقدمه ووضع فهارسه: الدكتور عبد العظيم محمود الديب، ط٤، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

١٩. تاريخ بغداد، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي المتوفى ٤٦٣هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٠م.

٢٠. تحفة المسئول في شرح مختصر منتهى السُّول، للإمام أبي زكريا يحيى بن موسى الرهوني، دراسة وتحقيق: الدكتور يوسف الأخضر القيم، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، دار البحوث للدراسات الاسلامية واحياء التراث، الامارات العربية المتحدة- دبي.

٢١. التعريفات، للشريف الجرجاني علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي المتوفى (٨٢٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
٢٢. تفسير الفخر الرازي المشتهر التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، للامام محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين المشتهر بخطيب الري ٥٤٤-٦٠٤هـ، طبعة دار الفكر، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م
٢٣. تفسير الكشاف، الإمام أبي القاسم جار الله محمد بن عمر الزمخشري الخوارزمي المتوفى ٥٣٨هـ، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٠م
٢٤. التمهيد في أصول الفقه، للإمام أبي الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني الحنبلي المتوفى ٥١٠هـ، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد بن علي بن إبراهيم، مؤسسة الريان، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٢٥. تهذيب التهذيب، للإمام ابن حجر العسقلاني، مطابع دار الكتاب العربي، بمصر، ط١، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.
٢٦. تهذيب التهذيب، للامام ابن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن الهند سنة ١٣٢٥هـ.
٢٧. تيسير التحرير، لأمير بادشاه طبعة مصطفى البابي الحلبي الأولى، القاهرة.
٢٨. تيسير التفسير للقرآن الكريم، للامام محمد بن يوسف اطفيش، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، سلطنة عمان.
٢٩. جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى ٣١٠هـ، تحقيق: أحمد عبد الرزاق البكري ومحمد عادل محمد ومحمد عبد اللطيف خلف ومحمود مرسي عبد الحميد، إشراف وتقديم: أ.د.عبد الحميد عبد المنعم مدكور، دار السلام، ط٢، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م
٣٠. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد الأنصاري القرطبي، ط٢، من غير ذكر السنة ومكان الطبع، صححه: أبو إسحاق إبراهيم اطفيش.

٣١.جمع الجوامع، للإمام تاج الدين عبد الوهاب السبكي، وبهامشه: تقرير شيخ الإسلام عبد الرحمن الشربيني رحمه الله، ومعه حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٣٢.حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع، طبع مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م.

٣٣.حلية الأولياء، لأحمد بن عبد الله المعروف بأبي نعيم الأصبهاني المتوفى ٤٣٠هـ، مطبعة السعادة، بمصر، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٣م.

٣٤.روضة الناظر وجنة المناظر في اصول الفقه على مذهب الإمام احمد بن حنبل للامام موفق الدين عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامة المقدسي، قدم له وحققه وعلق عليه: الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، ط٦، طبع دار العاصمة، الرياض.

٣٥.سنن أبي داود، للامام سليمان بن الاشعث السجستاني الازدي المتوفى ٢٧٥هـ، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

٣٦.سنن البيهقي الكبرى، للامام احمد بن الحسين بن علي البيهقي المتوفى ٤٥٨هـ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة الباز، مكة المكرمة.

٣٧.سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة ٢٠٩-٢٩٧هـ، بتحقيق وشرح: احمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٨.سنن الدارقطني، للامام علي بن عمر بن احمد أبي الحسن البغدادي المتوفى ٣٥٨هـ، تحقيق: عبد الله هاشم المدني، بيروت، دار المعرفة.

٣٩.سنن النسائي، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام الاسندي، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٤٠.سير أعلام النبلاء، للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي المتوفى ٧٤٨هـ، تحقيق: جماعة مطبعة دار الرسالة، بيروت ١٩٨١م.

٤١.شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في اصول الفقه، للامام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي المتوفى ٧٩٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٢. شرح العلامة، الشيخ محمد بن قاسم الغزي المسمى فتح القريب المجيب في شرح الفاظ التقريب، مطبعة الاستقامة، القاهرة.
٤٣. شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، الإمام محمد بن احمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار المتوفى ٩٧٢هـ، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد، ط٢، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، الناشر مكتبة العبيكان.
٤٤. شرح فتح القدير، للامام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم الاسكندري المعروف بابن الهمام الحنفي المتوفى ٦٨١هـ، على الهداية شرح بداية المبتدئ، ط٢، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، دار الفكر.
٤٥. الصحاح في اللغة والعلوم معجم وسيط تجديد صحاح، العلامة الجوهري والمصطلحات العلمية والفنية للجامع والجامعات العربية، تقديم الشيخ: عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف: نديم مرعشلي، أسامة مرعشلي، دار الحضارة العربية، بيروت، ط١، ١٩٧٥م.
٤٦. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، للإمام محمد ابن حبان أبو حاتم التميمي البستي المتوفى ٣٥٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م، ط٢، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.
٤٧. صحيح ابن خزيمة، للامام محمد بن اسحاق بن خزيمة ابو بكر السلمي توفي سنة ٣١١هـ، المكتب الاسلامي، بيروت، ١٩٧٠م، تحقيق: الدكتور محمد مصطفى الاعظمي.
٤٨. صحيح البخاري، للامام أبي عبد الله البخاري المتوفى ٢٥٦هـ، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط٣، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٠٧هـ.
٤٩. صحيح مسلم، الإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج شرح الإمام النووي، ترقيم وترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الهيثم، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.
٥٠. الطبقات الكبرى للشعراني المسماة لواقح الأنوار في طبقات الأخبار، للإمام أبي المواهب عبد الوهاب بن احمد بن علي.
٥١. طبقات المعتزلة، للإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبعة بيروت، ١٩٦٩م.
٥٢. فتح باب العناية بشرح النقاية، للامام نور الدين أبي الحسن علي بن سلطان محمد الهروي القاري، قدم له: سماحة المفتي الشيخ خليل الميس، اعتنى به: محمد نزار

تميم، هيثم نزار تميم، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٥٣.فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، للامام محب الله بن عبد الشكور وهو بهامش المستصفى.

٥٤.قواطع الأدلة في الأصول، للإمام أبي مظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني المتوفى ٤٨٩هـ، بتحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٥.كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة مصطفى بن عبد الله المتوفى ١٠٧هـ، ط١، وكالة المعارف، استنبول، ١٩٥١م.

٥٦.لسان العرب، للامام أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، ط٣، دار صادر، بيروت.

٥٧.المحصول في علم أصول الفقه، للامام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٥٨.المحلى، للامام احمد بن حزم الاندلسي، تحقيق: احمد محمد شاكر، طبعة دار الفكر، بيروت.

٥٩.مذكرة أصول الفقه، للعلامة محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، على روضة الناظر، للعلامة ابن قدامة، طبعة دار القلم، بيروت.

٦٠.المستصفى، للامام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ط١، بالمطبعة الاميرية ببولاق، مصر سنة ١٣٢٤هـ.

٦١.مسند احمد بن حنبل، طبعة دار المعرفة، بيروت.

٦٢.المصنف (المعروف بمصنف عبد الرزاق بن همام الصنعاني المتوفى ٢١١هـ) المكتب الاسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ، ط٢، تحقيق: حبيب الرحمن الاعظمي.

٦٣.المصنف في الأحاديث والآثار المعروف (بمصنف ابن أبي شيبة)، للإمام عبد الله بن محمد بن أبي شيبة أبو بكر الكوفي المتوفى ٢٣٥هـ، طبعة مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ، ط١، تحقيق: كمال يوسف الحوت.

٦٤.المعتمد في أصول الفقه ويليه زيادات المعتمد والقياس الشرعي، أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي المتوفى ٤٣٦هـ، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله بتعاون أحمد دكير وحسن حنفي، دمشق، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.
٦٥.موطأ الإمام مالك بن انس ابو عبد الله الاصبحي المتوفى ١٧٩هـ، طبعة دار احياء التراث العربي، مصر، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.
٦٦.النبذة الكافية في احكام اصول الدين، لابن حزم الاندلسي، تحقيق: الاستاذ محمد احمد عبد العزيز، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٦٧.نشر البنود في مراقي السعود، للسيد عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي المتوفى ١٢٣٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
٦٨.نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، للإمام أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، طبع دار صادر، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.
٦٩.نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول، للإمام جمال الدين عبد الرحمن الأسنوي.
٧٠.الهداية شرح بداية المبتدي، الإمام أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغيناني المتوفى ٥٩٣هـ، مصطفى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، الطبعة الأخيرة.

الاحتياط عند الأصوليين

د. عادل هاشم حمودي

كلية الشريعة والقانون

المقدمة

الحمد لله الذي جعل أصول الشريعة ذريعة إلى فروعها، وأعان أئمة الفقه على استنباط الأحكام من ينبوعها، والصلاة والسلام على من أرشد أمته إلى منقول الأدلة ومعقولها، وعلى آله وصحبه نجوم الهداية وشموعها.

﴿ سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ ﴾، [البقرة].

وبعد:

يتناول هذا البحث حقيقة الاحتياط الشرعي وأنواعه وضوابطه عند الأصوليين، لأنه يعد وجه من وجوه علم أصول الفقه. ويذكره الأصوليون في باب تعارض الأدلة، ترجيح الدليل المقتضي للتحريم على ما يقتضي غيره من الأحكام لاستناد ذلك الترجيح للاحتياط، وفي تعارض العلل ترجيح العلة المقتضية للتحريم على المقتضية لغيره. ويجري جريان الاحتياط أيضاً في الوجوب والندب والتحريم في الباب نفسه وكذلك في باب سد الذرائع ومراعاة الخلاف، وكلاهما ضرب من ضروب الاحتياط تدفع به المفاسد المتوقعة أو الواقعة وتراعى المآلات بما يستوفي مصلحة الإنسان في العاجل والآجل، ويذكر كذلك في القواعد الفقهية المبنية على الاحتياط، ومنها قاعدة تغليب الحرام عند اجتماع الحرام والحلال، وما يدخل في هذه القاعدة وما ينتج منها وأغلب هذه القواعد إنما تدخل ضمن دليل الاستصحاب أو سد الذرائع أو المصلحة. وتتضح أهمية هذا البحث لما له صلة بحكمة التشريع الإسلامي ومحاسنه حيث أن الأخذ به يدفع المفاسد المتوقعة أو الواقعة، وتراعى المالآت بما يستوفي مصلحة الإنسان في العاجل والآجل. وكذلك يأتي ضمن الدعوات التي تطلق للتقريب بين المذاهب الإسلامية وما يتطلبه الواقع الإسلامي من رص الصفوف ووحدة الكلمة أمام أعداء الدين. ويهدف البحث إلى توضيح النقاط الآتية:

١- التعريف بالاحتياط الشرعي وأنواعه سواء أكانت المحمودة منها أم المذمومة، والضوابط والشروط التي اشترطها القائلون به لاعتباره مسلكاً شرعياً في استنباط الأحكام والترجيح عند تعارض الأدلة.

٢- بيان لمرونة الشريعة الإسلامية وعظمتها فهي رحبة الصدر تسمح لمتبعيها أن يفرقهم الاجتهاد- لا إلى التناحر- وتسمح أيضاً أن يجمعهم الورع فوق الاقتناع.

٣- بيان وجلاء لحقيقة اختلاف الأئمة والفقهاء من أنه اختلاف اجتهاد واستنباط واحتجاج واستدلال، ومن ثم اختلاف في المنهج والمسلك لا اختلاف في الأصل والمنبع.

٤- إن خوف المجتهد من الله تعالى جعله يتورع ويحتاط، فمهما أوصله إليه اجتهاده المبني على دليل شرعي راجح عنده لكنه يريد أكثر من ذلك وأدق فهو يبحث عن مسالك الاتفاق والخروج من الخلاف فلهذا جاء على ألسنتهم «ما أراه هو الصواب لكنه يحتمل الخطأ وما يراه المخالف هو الخطأ ولكنه يحتمل الصواب».

٥- إن الاحتياط أصل ثابت ومسلك مشروع، يستدل عليه بالنصوص من الكتاب والسنة ويستأنس له بعمل السلف الصالح وفتاوى ألأئمة، فالتوسط فيه منزع محمود يليق بمحاسن الشريعة ومقاصدها في التكليف فلا نغالي فيه إلى حد التنطع والتعمق وإيجاب ما لم يجب، فلا نجفوا عنه إلى حد تقحّم الشبهات ومظان الريب فليس كل احتياط يشرع ويستحب؟ ذلك إن منه ضرباً مذموماً لا يلتفت إليه، وهو ما كان مفضياً إلى محظور شرعي، أو كان من قبيل الوساوس التي تتخذ ديناً وهي إملاء من الشيطان الرجيم.

أما الخطة التي رسمتها إلى أعداد هذا البحث فهي على النحو الآتي:

جعلته في مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة.

المطلب الأول: تعريف الاحتياط.

المطلب الثاني: حجية الاحتياط عند الأصوليين.

المطلب الثالث: أنواع الاحتياط وضوابطه.

الخاتمة: واشتملت على أهم ما توصلت إليه من نتائج.

المطلب الأول: تعريف الاحتياط

أولاً: لغةً.

الاحتياط: افتعالٌ من الحَوْط، والحاء والواو والطاء كلمة واحدة، وهو الشيء يُطيف بالشيء[١]. وهو طلب الأحَفظِ والأخذ بأوثق الوجوه، وبعضهم يجعل الاحتياط من الياء والاسم الحيط[٢]. ومنه قولهم: أفعل الأحْوَطَ، والمعنى: أفعل ما هو أجمع لأصول الأحكام وأبعد عن شوائب التأويلات، وليس مأخوذاً من الاحتياط؛ لأن أفعل التفضيل لا يُبنى من خماسي[٣].

والاحتياط هو: الحِفظ[٤]، وطلب السلامة[٥].ويُقال: احتاط لنفسه والشيء، واحتاط الرجل: أي أخذ في أموره بالأحزم، واحتاط الرجل لنفسهِ: أي أخذ بالثقة[٦].

ثانياً: اصطلاحاً.

عَرَّف علماء الأصول الاحتياط بتعريفات مختلفة، قصد بعضهم منها تعريف الاحتياط، والبعض الآخر لم يقصد ذلك بل حاولوا أن يضعوا له تصوراً، وعلى ذلك تُقسم تعريفات الاحتياط على قسمين:

القسم الأول: التعريفات التي قصد منها أصحابها تعريف الاحتياط:

التعريف الأول وهو: حفظ النفس من الوقوع في المآثم[٧].

التعريف الثاني وهو: الأخذ بالحزم والثقة فيما يحتمل وجهين[٨].

التعريف الثالث وهو: العمل بأقوى الدليلين[٩].

التعريف الرابع وهو: أن لا يحرم المرء شيئاً إلا ما حرم الله، ولا يُحل شيئاً إلا ما أحل الله[١٠].

التعريف الخامس وهو: الاستقصاء والمبالغة في إتباع السنة، وما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه من غير غلو ولا تقصير[١١].

التعريف السادس وهو: الاحتراز من الوقوع في منهي أو ترك مأمور عند الاشتباه[١٢].

القسم الثاني: التعريفات التي لم يقصد منها أصحابها تعريف الاحتياط بل حاولوا أن يضعوا له تصوراً، ومنها:

التعريف الأول وهو: اجتناب ما يتقي المرء أن يكون غير جائز، وأن لم يصح تحريمه عنده أو (طلب السلامة)[١٣].

التعريف الثاني وهو: ترك ما لا بأس به حذراً مما به بأس[١٤].

التعريف الثالث وهو: (الورع نفسه)[١٥]

مناقشة التعريفات:

بعد ذكر تعريفات الاحتياط وتقسيمها إلى قسمين، يقال في القسم الأول منها، بأن بعض التعريفات غير جامعة لمعنى الاحتياط، وغير مانعة لدخول ما ليس باحتياط فيها لذا فإنه يجاب عنها بما يأتي:

يردُ على التعريف الأول: بأن حفظ النفس عن الوقوع في المآثم قد يكون بأمور أخرى غير الاحتياط، كإتباع النصوص، وقد يكون بالتحري عند اشتباه المحلَلَ بالمحرَمَ.

يردُ على التعريف الثاني: بأنه من قبيل التعريف اللغوي للاحتياط وليس فيه معناً دقيقاً للاحتياط يوضح مفهومه.

يردُ على التعريف الثالث: بأن العمل بأقوى الدليلين هو من قبيل الترجيح بين الأدلة، فيرجح المجتهد ثم بعد ذلك يعمل بالأقوى، والاحتياط لا يكون كذلك، بل يكون عند اشتباه الأمر في المسألة المطلوب حكمها، فيحتاط مخافة أن يقع في المحظور أو مخافة أن يترك ما هو مأمور.

يردُ على التعريف الرابع: بأنه وارد على غير المعرَف؛ لأن الاحتياط يكون عند الاشتباه والشك في حكم الله تعالى في مسألة من المسائل هل هو حرام أم حلال؟ والاحتياط في حقيقته مبالغة في تحليل ما أحل الله وتحريم ما حرم الله ليس إلا، فلا يأتي المكلف بالاحتياط إلا خشية الوقوع فيما حرم الله تعالى، أو خشية ترك ما أوجب عليه. فضلاً عن أن هذا التعريف يعني إنكار العمل بالاحتياط فهو يوجب الوقوف عند النص وعدم العدول عن العمل بمنطوقة إلى غيره إلا بدليل.

يردُ على التعريف الخامس: بأن المكلف لا يتحرز ولا يحتاط أصلاً إلا ليكون موافقاً للكتاب والسنة وليكون داخلاً في دائرتهما.

والذي يبدو لي أن التعريف السادس هو التعريف المختار وهو: «الاحتراز في الوقوع في منهي أو ترك مأمور عند الاشتباه»، وذلك لأن لفظة (الاحتراز) يشمل العالم والعامي، فكلاهما يصح منه فعل الاحتراز، سواء أكان فعلياً أم تركيا؛ ولأن لفظتي (المنهي والمأمور) تشملان الأحكام الشرعية الأربعة: الحرام والمكروه، والواجب والمندوب؛ فإن الاحتياط يكون في

كل هذهِ الأمور فضلاً عن أن لفظ (الاشتباه) يشمل الاشتباه في حرمة الشيء أو كراهته أو وجوبه أو استحبابه[16].

وعلى هذا فيكون هذا التعريف– في تقديري– جامعاً مانعاً لمعنى الاحتياط.

يردُ على القسم الثاني من التعريفات: بأنها لا تعدو أن تكون من قبيل الورع، والورع نوع من أنواع الاحتياط مندوب إليه، يكون عند الشك في الحادثة المطلوب حكمها، وقد عرَّف الورع بأنه: «اجتناب الشبهات خوفاً من الوقوع في المحرمات»[17]، أو هو: «ملازمة الأعمال الجميلة»[18]، فعلى هذا فإن الورع يكون من عند نفس المتورع من دون أن ينظر في الأدلة، ويلتبس عليه الأمر، ويعسر عليه الترجيح، فيلجأ بعد ذلك إلى أن يأخذ بالاحوط فيما عسر عليه، ولذلك لا تصلح هذهِ التعريفات لتعريف الاحتياط؛ لأنه بمجرد الشك في الشيء أحلال هو أم حرام؟ يتورع الإنسان بدون النظر في الأدلة[19].

المطلب الثاني: حجية الاحتياط.

اختلف الأصوليون في حكم الاحتياط على مذهبين هما:

المذهب الأول: إنه يجوز العمل بالاحتياط وهو ما ذهب إليه الحنفية[20] والمالكية[21] والشافعية[22] والحنابلة[23] والزيدية[24] والأباضية[25] والمعتزلة[26] والشيعة الأمامية[27]

قال السرخسي: «والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع»[28].

وقال الجصاص: «واعتبار الاحتياط والأخذ بالثقة أصل كبير من أصول الفقه فقد أستعمله الفقهاء كلهم»[29].

وقد تقرر عند الحنفية الأخذ بالاحتياط في العبادات مطلقاً[30].

وقال الشاطبي: «الاحتياط للدين ثابت من الشريعة، مخصِّصٌ لعموم الإباحة إذا ثبت... والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة»[31].

وقال ابن السبكي: «يرجح... (النهي على الاباحة) للاحتياط بالطلب (والخبر) المتضمن التكليف (على الأمر والنهي) لأن الطلب به لتحقق وقوعه أقوى منها (و) خبر (الحظر على) خبر (الإباحة) للاحتياط»[32].

وقال ابن تيمية: «وسلك كثير من الفقهاء دليل الاحتياط في كثير من الأحكام... وأما الاحتياط في الفعل فكالمجمع على حسنه بين العقلاء في الجملة»[٣٣].

وقال السالمي: «يكون الترجيح من جهة الحكم بوجوه منها إن ما دل على التحريم مقدم على ما دل على الإباحة... لأن الأخذ بالحظر أحوط والأحوطية مطلوبة منا»[٣٤].

وقال البصري: «والأخذ بالأحوط واجب... وأجمعوا على الاحتياط في الأخبار»[٣٥].

المذهب الثاني: أنه لا يجوز العمل بالاحتياط وهو ما ذهب إليه ابن حزم والتبريزي واللخمي القاضي عياض. يقول ابن حزم: «ولا يحل لأحد أن يحتاط في الدين فيحرم ما لم يحرم الله تعالى، لأنه يكون حينئذٍ مفترياً في الدين، والله تعالى أحوط علينا من بعضنا على بعض»[٣٦].
وقال التبريزي: «التمسك على الفور بالاحتياط ضعيف»[٣٧].

الأدلة ومناقشتها:

أولاً: استدل القائلون بجواز العمل بالاحتياط بأدلة من الكتاب والسنة وأفعال الصحابةﷺ والمعقول وأيضاً بعمل الأئمة به.

أ- أدلتهم من الكتاب:

١- قال الله جل جلاله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا ﴾[٣٨].

محط الاستدلال: (راعنا) ووجهه: أن الله نهى المؤمنين أن يقولوا هذهِ الكلمة (راعنا) احتياطاً مع قصدهم بها الخير لئلا يكون قولهم ذريعة إلى الشبه باليهود في أقوالهم وخطابهم، فإنهم كانوا يخاطبون بها النبي ﷺ ويقصدون بها السب[٣٩].

ونوقش:

أن هذا لا حجة لهم فيه، لأنه قد جاء في الحديث الصحيح أنهم كانوا يقولون: راعنا من الرعونة، وليس هذا مسنداً، وإنما هو قول لصاحب لم يقل الله تعالى ولا رسوله ﷺ به، إنكم إنما نهيتم عن قول راعنا لتذرعكم بذلك إلى قول راعنا، وإذا لم يأت بذلك نص عن الله تعالى، ولا عن رسوله ﷺ في قول أحد دونه[٤٠].

٢- قال الله جل في علاه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞ ﴾[٤١]، وقوله تعالى: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ﴾[٤٢].

وجه الدلالة:

أن الله تعالى أمرنا باجتناب بعض ما ليس بإثم خشيةً من الوقوع فيما هو إثم، فإن المحرم جميع أنواع الظنون حتى يدل الدليل على إباحة البعض، فيخرج من العموم، كما إذا حرم الله تعالى الأخت من الرضاع، واختلطت هذهِ باجنبيات، فإنهن يحرمن كلهن، وهذا هو الاحتياط المحمود الذي يُصار إليه خوفاً من الوقوع في الإثم(٤٣).

ونوقش:

إن إتباع الظن المنهي عنه والذي لا يغني من الحق شيئاً إنما هو الظن في مقام يمكن الوصول فيه إلى اليقين أو في مقام يطلب فيه الوصول إلى اليقين، كعقائد التوحيد دون مطلق الظن وإلا انتقض بدلالات الكتاب والسنة على الأحكام فأنها ظنية ومع ذلك جاز العمل بها بالإجماع(٤٤).

ب / أدلتهم من السنة النبوية المطهرة.

٣- قال الرحمة المهداة ﷺ: «**إن الحلال بين وأن الحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن أتقى الشبهات أستبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، وإن لكل ملك حمى، وإن حمى الله محارمه**»(٤٥).

وجه الدلالة:

إن هذا الحديث يدل صراحة على أمر النبي ﷺ بالاحتياط والأخذ بالثقة فيما يحتمل الوجهين، فترك مواطن الشُبهة مندوب إليه، بان يفعل الأحسن، فإن الأحسن هو اللازم في هذهِ المواطن التي فيها الرجحان والاحتياط ونحو ذلك(٤٦).

قال الإمام الشاطبي: «فيصير الأخف كأنه حمىً للآكد، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، فالمخلُّ بما هو مكمِّل كالمخلُّ بالمكمَّل من هذا الوجه، ومثال ذلك: الصلاة؛ فإن لها مكمِّلات وهي ما سوى الأركان والفرائض، ومعلوم أن المخلَّ بها متطرق للإخلال بالفرائض والأركان، لأن الأخف طريق إلى الأثقل»(٤٧).

٤- قال الرحمة المهداة ﷺ: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»(٤٨).

وجه الدلالة:

إن الإنسان لا يأمن إن ترك الأخذ بالأحوط، أن يكون الواجب عليه إتباعه في الحقيقة، فلذلك وجب فعله احتياطاً لدينه، فمن حق الله على العبد فيما أشتبه عليه مما هو في

سعة من تركه والعمل به، أو مما هو غير واجب، أن يدع ما يريبه إلى ما لا يريبه، إذ يزول بذلك عن نفسه الشك، وهذا خير من التسهيل والاسترسال، حتى لا يبالي العبد بدينه، ولا يحتاط له(٤٩).

ونوقش:

إن الحرام والحلال لا يكون على ما وقع في النفس، والنفوس تختلف أهواءها والدين واحد لا اختلاف فيه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾(٥٠).

ومن حرم المشتبه وأفتى بذلك وحكم به على الناس فقد زاد في الدين ما لم يأذن به الله تعالى، وخالف النبي ﷺ واستدرك على ربه تعالى بعقله أشياء من الشريعة(٥١).

ويجاب عن ذلك:

إن المقصود بتلك النفس التي تعمل بكتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ قد تكوَّن لديها من المعرفة ما يُرضي الله من الأمور العامة والأصول الثابتة والقواعد المقررة ما تستطيع من خلاله معرفة ذلك والتفريق بين الحلال والحرام، وليس المقصود ترك الأمر لشهوة النفس وهواها، فإنه معلوم أن النبي ﷺ لا يقصد ذلك قطعاً، وقد نهى الله ورسوله أن يتخذ الإنسان النفس أو العقل مشرعين من دون ذلك(٥٢).

١- قال الحبيب المحبوب ﷺ: «**الولد للفراش، وللعاهر الحجر، واحتجبي منه يا سودة**»(٥٣).

وجه الدلالة:

إنه اختصم في ولد زمعة، بسعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة، كل منهما يدعيه، فسعد يدعي أنه أبن أخيه عتبة، وعبد بن زمعة، يدعي أنه أخوه، لأنه من أمه وأبيه، فألحق رسول الله ﷺ الولد بصاحب الفراش، الذي هو زمعة، وأمر سودة بنت زمعة بالاحتجاب، لما رأى من شبهه بعتبة فراعى رسول الله ﷺ الحكمين أي حكم الفراش، فألحق الولد بصاحبه، وحكم الشِبُّه، فأمر بنت صاحب الفراش بالاحتجاب من الولد احتياطاً(٥٤).

ج ـ أدلتهم من عمل الصحابة وأفعالهم.

قال الإمام الشاطبي: «الصحابة عملوا على الاحتياط في الدين لمّا فهموا هذا الأصل من الشريعة، وكانوا أئمة يقتدى بهم، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ليبينوا أن تركها غير قادح وإن كانت مطلوبة»(٥٥).

وقد جاء العمل بالاحتياط عن الصحابة ﷺ في أمور كثيرة منها:

١- ما روي عن الإمام علي ﷺ كان يُحلف الراوي على ما قال، قلت: كنت إذا لم أسمع حديثاً من رسول الله ﷺ، وحدثني به غيره حلفته (٥٦).

وجه الدلالة:

إن بياناً جلياً في هذا أن علياً ﷺ كان يحتاط فيُحلِّف الراوي مخافة الكذب على رسول الله ﷺ(٥٧).

٢- ما روي عن سيدنا عثمان ﷺ، أن رجلاً سألهُ عن الأختين من ملك اليمين جعل يجمع بينهما؟ فقال: «أحلتهما آية وحرمتهما آية وأما أنا فلا أحب أن أصنع هذا»(٥٨).

وجه الدلالة:

إن سيدنا عثمان ﷺ عَقِل من قوله تعالى: ﴿ **أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ** ﴾(٥٩)، أنه يقتضي الإباحة، وذلك من جهة العموم، لأنه لم يفرق فيه بين الأختين وبين الأجنبيتين، وفيه قوله تعالى: ﴿ **وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ** ﴾(٦٠)، أنه يقتضي التحريم، وذلك من جهة العموم- أيضاً- لأنه لم يفرق بين الجمع بينهما بالنكاح، وبين الجمع بينهما بملك اليمين، غير أنه يرجح آية التحريم على آية الإباحة بالرأي والاجتهاد، لما فيه من الاحتياط(٦١).

٣- منعهم النساء من الصلاة في المساجد، مع ثبوت الحديث في عدم منعهن، بقوله ﷺ: «**لا تمنعوا إماء الله مساجد الله**»(٦٢)، وذلك لأنهن أحدثن في خروجهن بعض المنكرات وبعض الفتن، ولأنه يُخاف عليهن(٦٣).

قال الشاطبي: «وبالجملة؛ فكل عمل أصله ثابت شرعاً، إلا أن في إظهار العمل به والمداومة عليه ما يخاف أن يعتقد أنه سنة، فتركه مطلوب في الجملة أيضاً من باب سد الذرائع»(٦٤).

د- أدلتهم من المعقول.

١- إن الحرام يدخل بأَرَقّ سبب، كتحريم الله تعالى نكاح ما نكح الآباء، فحرم ذلك بالعقد وإن لم يكن وطيء، وأما التحليل فلا يدخل إلا بأقوى الأسباب؛ كتحليل المطلقة لزوجها ثلاثاً، لا تَحَل له بعقد زوج آخر حتى يطأ(٦٥).

وقد قعدَّ القرافي في ذلك قاعدة هي: إن الانتقال من الحرمة إلى الإباحة يشترط فيها أعلى الرتب، والانتقال من الإباحة إلى الحرمة يكفي فيها أيسِر الأسباب(٦٦).

ومثال ذلك:

أن العقد على الأجنبية مباح، فترتفع هذهِ الإباحة بعقد الأب عليها من غير وطيء، والمبتوتة (هي المطلقة ثلاثا) لا يذهب تحريمها إلا بعقد المُحِلل ووطئه، وعقد الأول بعد العدة، وهذهِ رتبة فوق تلك الرتبة الناقلة عن الإباحة بكثير(٦٧).

٢- أن في الاحتياط والورع تيقن الخلاص من إثم الواجب، فإذا فعل الاحوط فقد خرج عن عهدة إثم ترك الواجب، وأمن من الإثم قطعاً، فيجب الحمل عليه(٦٨).

وفي الاحتياط الجمع بين المختلفين، والعمل بمقتضى كل دليل، فلا يبقى في النفوس توهم أنه قد أهمل دليلاً لعل مقتضاه هو الصحيح، فبالجمع ينتفي ذلك، فتأثير الجمع بين المذاهب في جميع مقتضيات الأدلة في صحة العبادة والتصرف(٦٩).

مثال ذلك:

من نسي صلاة من خمس صلوات، ولم يعرف ما هي هذهِ الصلاة، فإن الأحوط في حقه أن يُصلي خمس صلوات، ليخرج عن إثم ترك الواجب(٧٠).

وكذلك أيضاً فيمن طلق امرأة من نسائه ولم يُعين من هي، فإن الأحوط في حقه أن يكف عن جميع نسائه(٧١).

قال العز بن عبد السلام: «في الأخذ بالاحتياط تحقيق لبراءة الذمة، فأن كانت عند الله واجبة، فقد حصّل مصلحتها، وإن كانت مندوبة فقد حَصَل على مصلحة الندب وعلى ثواب نية الجواب، فإنَّ من هَّم بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة»(٧٢).

٣- إن الأخذ بالاحتياط هو اللائق بحكمة التشريع ومحاسنها؛ حيث أن من الأخذ بالأحوط درء للمفاسد، ومعلوم أن درء المفاسد أولى من رعاية حصول المصالح، وهو الأظهر، فلأجل ذلك يقدم الحاضر على المبيح، ويقدم المحرم إذا تعارض مع

الواجب؛ لأن رعاية درء المفاسد أولى من رعاية حصول المصالح، ويحتاط الشرع أيضاً لدرء مفاسد الكراهة والتحريم، كما يحتاج لجلب مصالح الندب والإيجاب[٧٣]. وهذا ما ذهب إليه أكثر الفقهاء فقالوا: الاحوط مرجح على الثاني، أتباعاً للسلامة[٧٤].

قال ابن تيمية: «وتمام الورع أن يعلم الإنسان خير الخيرين، وشر الشرين، ويعلم أن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلا فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية فقد يدع واجبات ويفعل محرمات، ويرى ذلك من الورع، كمن يدع الجهاد مع الأمراء الظلمة، ويرى ذلك ورعاً، ويدع الجمعة والجماعة خلف الأئمة الذين فيهم بدعة أو فجور، ويرى ذلك من الورع ويمتنع عن قبول شهادة الصادق، وأخذ علم العالم لما في صاحبه من بدعة خفيفة»[٧٥].

هـ - أدلتهم من استئناس الأئمة بالعمل بالاحتياط.

١- ما كرهه الإمام أبو حنيفة[٧٦]، والإمام مالك[٧٧] من صيام ست من شوال، لئلا يعتقد ضمها إلى رمضان، مع أن الترغيب في صيامها ثابت صحيح[٧٨]، قال يحيى: سمعت الإمام مالك يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان: «إنه لم يَرَ أحداً من أهل العلم والفقه يصومها، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف، وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته، وأن يُلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء لو رأوا في ذلك رخصة عند أهل العلم، ورأوهم يعملون ذلك»[٧٩].

وليس معنى كلام الإمام مالك أنه لا يرى العمل بالحديث، لكنه لم يَرَ العمل عليه، وإن كان مستحباً في الأصل لئلا يكون ذريعة لما قاله[٨٠].

وقد قيل إن ما خشي منه الإمام مالك حدث عند العجم، فإنهم كانوا يتركون المُسَحِرَين على عادتهم التي كانوا عليها في رمضان، إلى أن يُتموا صيام الستة من شوال، ثم يُظهرون شعائر عيد الفطر بعد ذلك[٨١].

٢- قال الشافعي في مسألة قصر الصلاة في السفر: «أنا لا أحب أن أقصر في أقل من ثلاثة أيام احتياطاً على النفس»[٨٢].

٣- كراهية الإمام الشافعي للأضحية معللاً ذلك بالخوف من أن يظنها الناس إنها فرضاً[٨٣].

٤- ذكر عن الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، في مسألة النفساء إذا طهرت لدون الأربعين وصامت، ثم بعد ذلك عاودها الدم في مدة لدون الأربعين: أنها تصوم وتصلي في طهرها، ثم تقضي الصوم احتياطاً[٨٤].

هذهِ بعض النقولات عن الأئمة الأربعة في أنهم قالوا بالاحتياط وأقوالهم في العمل بالاحتياط كثيرة تفوق الحصر، مما يدل على أنه أصل معمول به عندهم، حتى إن مالك قال: «لا يكون العالم عالماً حتى... يحتاط لنفسه بما لو تركه لم يكن عليه فيه إثم»[٨٥].

ثانياً: أدلة القائلين أن الاحتياط ليس بحجة.

استدل القائلون بعدم حجية الاحتياط بأدلة من الكتاب والسنة والمعقول:

أ- أدلتهم من الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ ﴾[٨٦].

وقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾[٨٧].

وجه الدلالة في الآيتين:

أنه قد «صح بهاتين الآيتين أن كل من حَلَّلَ أو حرَّمَ ما لم يأت إذنٌ من الله تعالى في تحريمه أو تحليله، فقد أفترى على الله كذباً، ونحن على يقين من أن الله تعالى قد أحل لنا كل ما خلق في الأرض إلا ما فصل لنا تحريمه بالنص، لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾[٨٨].ولقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾[٨٩].

فبطل بهذين النصين الجليلين أن يُحرِّم أحد شيئاً باحتياط أو خوف تذرع»[٩٠].

ونوقش:

لا يسلم بأن العمل بالاحتياط افتراء على الله، فقد ثبت العمل به بأدلة أثبتها القائلون بحجيته، وسلمت لهم استدلالاتهم فيها[٩١].

٢- قال جل جلاله: ﴿وَظَنَنتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْمًا بُورًا ﴿١٢﴾﴾[٩٢]، وقال قومٌ عائبين قوماً قالوا: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴿٣٢﴾﴾[٩٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴿٢٨﴾﴾[٩٤]، وقال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَىٰ ﴿٢٣﴾﴾، وفي الحديث: «**الظن أكذب الحديث**»[٩٥].

وجه الدلالة في الآيات:

إن «كل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء، خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل وهو حكم بالهوى وتجنب للحق، نعوذ بالله من كل مذهب أدى إلى هذا، مع أن هذا المذهب في ذاته متخاذل متفاسد متناقض، لأنه ليس أحد أولى بالتهمة من أحد، وإذا حرم شيئاً حلالاً تذرع إلى حرام فليخُص الرجال خوف أن يزنوا، وليقتل الناس خوف أن يكفروا، وليقطع الأعناب خوف أن يعُمل منها خمراً، وبالجملة فهذا المذهب أفسد مذهب في الأرض؛ لأنه يؤدي إلى إبطال الحقائق كلها»[٩٦].

ونوقش:

١- أن هذا ادعاء من غير دليل، إذ كيف يكون الاحتياط عملاً بالظن مع ثبوت العمل به بأدلة كثيرة.

٢- إنه لا يسلَّم بأن العمل بالظن ممنوع مطلقاً، فإن الظن نوعان: أحدهما: ظن ناشئ عن دليل، وهو كل حكم اجتهادي عملي دليله ظني، وهذا يجب العمل به وإتباعه، والآخر: ظن ناشئ عن غير دليل، وهو الذي جاء النهي عنه وذمه في الآيات التي استدلوا بها، وليس فيها منع العمل بالظن في الأحكام الشرعية[٩٧].

ب- أدلتهم من السنة:

١- عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً، فأشكل عليه أخرج منهُ شيء أم لا؟ فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً أو ريحاً**»(٩٨).

وجه الدلالة:

«إن رسول الله ﷺ أمر من توهم أنه أحدث أن لا يلتفت إلى ذلك، وأن يتمادى في صلاته وعلى حكم طهارته- هذا في الصلاة التي هي أوكد الشرائع- حتى يسمع صوتاً أو يشم رائحة، فلو كان الحكم بالاحتياط حقاً لكانت الصلاة أولى ما احتيط لها، ولكن الله تعالى لم يجعل لغير اليقين حكماً»(٩٩).

ونوقش:

أن مسألة توهم الحدث في الصلاة لا تصلح اعتراضاً على صحة العمل بالاحتياط، لأن من يدخل في صلاته وهو موقن بالطهارة ثم يتوهم الحدث، فلا يقال في حقه بأن ذلك التوهم يرفع الأصل المتيقن وهو الطهارة؛ لأن اليقين لا يزول بالشك(١٠٠).

٢- ما روي عن رسول الله ﷺ: «**إن الله يحب أن تؤتى مياسره، كما يحب أن تؤتى عزائمه**»(١٠١).

وجه الدلالة:

إن هذا يبين أنه لا يجوز التحري في اجتناب ما جاء عن الله تعالى على لسان نبيه ﷺ، وأن كانت رخصة، وأن كل ذلك حق وسنة ودين، فبطل ما تعلقوا به من الاحتياط الذي لم يأت به نص ولا إجماع(١٠٢).

ج- **أدلتهم من المعقول:**

١- إن الاحتياط مخالف للقياس الشرعي؛ لأن القياس الشرعي يجري فيه المجتهد على مقتضى دليله، بخلاف مراعاة الخلاف (الاحتياط)، فإنه يقتضي عدم جريانه على مقتضى دليله(١٠٣)، أي بمعنى: أن الاحتياط مخالف للقياس الشرعي، وأنه غير مطرد في كل مسألة.

٢- إن الاحتياط غير مطرد في كل مسألة خلاف، وهو مشكل؛ لأنه أن كان حجة، عمت في كل مسألة خلاف، وإلا بطلت لأن تخصيصه ببعض المسائل الخلافية دون بعض تحكم، أي ترجيح بلا مرجح(١٠٤).

نوقش:

بأن الاحتياط يكون في بعض المسائل دون بعض، وضابط ذلك: رجحان دليل المخالف عند المجتهد على دليله، في لازم مدلول دليل المخالف، فليس هذا تحكماً، لأن له مرجحاً، وثبوت الرجحان ونفيه إنما يكون بحسب نظر المجتهد في النوازل(١٠٥).

٣- إن من حرَّم المشتبه وأفتى بذلك وحكم به على الناس، فقد زاد في الدين ما لم يأذن به الله تعالى، وخالف النبي ﷺ، واستدرك على ربه تعالى بعقله أشياء في الشريعة(١٠٦).

٤- إن الذي يحرم الحلال من اجل الاحتياط وخوف الوقوع في الحرام، وقد لا يقع فيه، يقع هو نفسه في يقين الحرام؛ لأنه يحرم ما لم يحرمه الله تعالى، ويحرم الحلال كمحلل الحرام ولا فرق، وذلك كمن يُلزم بالطلاق ثلاثاً لمن شك أطلق ثلاثاً أم أقل، وفي هذا تحريم الحلال مخافة مواقعة الحرام، وذلك لا يجوز (١٠٧).

٥- إن القائلين بالاحتياط متناقضون مع أنفسهم، ويلزمون جراء ذلك إلزامات فاسدة، فهم أسقطوا الاحتياط في مواقع منها: لو شهد رجل على أربعة عدول بأنه اعتق خادمته هذهِ من عام كامل، وهو منكر لذلك وهو مُقَّر بوطئها، فيحكمون بشهادتهم حين أدائها، ولا يحدونه على وطء حرة بلا نكاح.

وهم أيضاً يُلزمون بأن يُحِّرموا كل مشتبه يُباع في السوق مما يمكن أن يكون حراماً أو حلالاً، ولا يقين بأنه حلال ولا بأنه حرم، وغير ذلك من الإلزامات المختلفة(١٠٨).

٦- أن الاحتياط ليس من أمارات الوضع؛ ولا من مقتضيات الوجوب، بل هو من باب الأصلح.

بمعنى إن الدليل على ضعف الاحتياط: أنه ليس بدليل، ولا هو مما يجب الأخذ به، بل هو من باب الأخذ بالأفضل والأحسن، وما كان كذلك فهو دليل ضعيف لا يصح الاحتجاج به(١٠٩).

الرأي المختار:

هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول القائلين بأن الاحتياط حُجة يعمل به، وذلك لتأييد قولهم بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة والمعقول وعمل الصحابة ﷺ، واستئناسهم بفتاوى

الأئمة المختلفة، والتي تفوق الحصر مما يدلل على أن الاحتياط يعتبر أصلاً معمولاً به، وإن لم يكن بارزاً على شكل دليل مستقل عند العلماء.

وكذلك فإن القائلين بعدم حجيته أدلتهم أما ضعيفة وإما مجاب عنها، وليس لهم شبهة حجة في إنكارهم العمل بالاحتياط، إلا ما أدعوه من عدم انضباط أمر الاحتياط وأنه مختلف باختلاف المحتاطين، فما يراه أحدهم احتياطاً لا يراه الآخر كذلك، لكن من الممكن تجاوز هذهِ القضية بالقول: إن العمل بالاحتياط هو باب من أبواب الاجتهاد والاجتهاد يختلف باختلاف المجتهدين، ومدى علمهم، ولم ينكر أحد الاجتهاد البتة، فما زال العلماء على شتى العصور يجتهدون في الحوادث المختلفة من غير نكير من أحد، ولا يُقبل اجتهاد أحد ما، إلا إذا كان موافقاً لأصول الشريعة العامة، والاحتياط كذلك لا يُقبل إلا بضوابط وشروط لابد من مراعاتها، مما يجعل عملية الاحتياط منضبطة إلى حد ما، وسوف نفصل القول بضوابط الاحتياط في المطلب الثالث– إن شاء الله–.

كذلك وما زال الأئمة يأخذون بالاحتياط ويعملون به في أقوالهم وأفعالهم وفتاواهم، حتى قال الإمام مالك– رحمه الله تعالى– : «لا يكون العالم عالماً حتى... يحتاط لنفسه بما لو تركه لم يكن عليه فيه إثمّ»(١١٠).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية– أيضاً– : «وما من شيء في الشريعة يمكن وجوبه إلا والاحتياط مشروع في أدائه»(١١١).

وقال الإمام الجصاص: «واعتبار الاحتياط والأخذ بالثقة، أصل كبير من أصول الفقه، وقد استعمله الفقهاء كلهم، وهو في العقل كذلك»(١١٢). وقال الإمام الشاطبي: «والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى المفسدة»(١١٣).

وكذلك فأن الاحتياط هو وسيلة لتحصيل منفعة، وقد يكون لدفع مفسدة، فهو وسيلة لتحصيل ما تحقق وجوبه، فإذا دارت المصلحة بين الإيجاب والندب، فالاحتياط حملها على الإيجاب، وإذا دارت المفسدة بين الكراهة والتحريم، فالاحتياط حملها على التحريم، لما في ذلك من تحقيق براءة الذمة(١١٤)، فالمحتاط على كلا الحالين فائز بمرضاة الله تعالى.

وكل ذلك يجعل الاحتياط من الأمور المستحسنة التي يجدر بالمكلف فعلها على سبيل الندب لا على سبيل الإيجاب، ولعل هذا هو ما يمكن التوفيق به بين قول المانعين للعمل بالاحتياط وبين المجيزين له.

فيقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأصول الشريعة كلها مستقرة على أن الاحتياط ليس بواجب ولا محرم»(١١٥).

ويقول الإمام السيوطي: «القاعدة الثانية عشر: الخروج من الخلاف المستحب»(١١٦).

المطلب الثالث: أنواع الاحتياط وضوابطه.

الفرع الأول: أنواع الاحتياط.

ينقسم الاحتياط إلى نوعين هما المحمود والمذموم.

١- **الاحتياط المحمود:** هو الذي بعث الله به الرحمة المهداة ﷺ، فهو اتقاء ما يُخاف أن يكون سبباً للذم والعذاب عند عدم المعارض الراجح(١١٧)، أي هو ما كان وسيلة لحفظ النفس من الوقوع في ما نهى الشارع عنه أو ما كان وسيلة للتيقن من براءة الذمة مما علق بها من حق الله تعالى أو حقوق العباد.

وينقسم الاحتياط المحمود إلى قسمين:

القسم الأول: الاحتياط الواجب.

أوجب بعض العلماء الاحتياط في مسائل عديدة، والسبب في هذا الإيجاب هو كونه وسيلة إلى تحصيل ما تحقق وجوبه، فإذا دارت المصلحة بين الإيجاب والندب، فالاحتياط حملها على الإيجاب، لما في ذلك من تحقيق براءة الذمة، فإن كانت عند الله واجبة فقد حصّل مصلحتها، وإن كانت مفسدة فقد حصل على مصلحة الندب، وعلى ثواب نية الجواب، فإن من همَّ بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة(١١٨).

وللاحتياط الواجب خمس قواعد:

القاعدة الأولى: اختلاط المباح بالمحظور[١١٩].

لاختلاط المباح بالمحظور قسمان:

أ- أن يكون المحظور محرماً لعينه[١٢٠]، وذلك كالدم والبول والخمر والميتة، فهذا القسم إذا خالط حلالاً وظهر أثره فيه حرم تناول الحلال، مراعاة لمصلحة الواجب، ولا يقال أنه صيرَّ الحلال حراماً، فإن الحلال لا ينقلب حراماً البتة ما دام وصفه باقياً، وإنما حرم تناوله لأنه ما تعذر الوصول إليه إلا بتناول الحرام فلم يجز تناوله[١٢١].

أي إذا تعارض دليلان أحدهما يفيد حرمة شيء لعينه أو فعل، والآخر يفيد أنه مباح يرجح ما يفيد الحرمة، لأن العمل بمقتضى الحظر (الحرام) أحوط، لأن ملابسة الحرام توقع في الإثم بخلاف ملابسة المباح فلا توجب ذلك[١٢٢].

ومن أمثلة ذلك: اختلاط موتى المسلمين بالكفار، فإنه يجب غسل الجميع وتكفينهم والصلاة عليهم، ودفنهم توسلاً إلى إقامة حقوق المسلمين من الغسل والدفن والتكفين، ويحتج لذلك بأن النبي ﷺ مرَّ بمجلس وفيه اختلاط من المسلمين واليهود، فسلم عليهم[١٢٣].

ب- أن يكون المحظور محرماً لعارض، لا أنه محرم في عينه، كالدرهم المغصوب، فهذا القسم لا يوجب اجتناب الحلال ولا تحريمه البتة، بل إذا خالط ماله درهم حرام، أو أكثر منه، أخرج مقدار الحرام وحل له الباقي بلا كراهية لأن التحريم لم يتعلق بذات الدرهم وجوهره، وإنما يتعلق بجهة الكسب، فلم يبق لتحريم ما عداه معنى[١٢٤].

القاعدة الثانية: اشتباه المباح بالمحظور.

إذا اشتبه المباح بالمحظور، فإنه يقدم المحظور على المباح، لأن فعل الحظر يستلزم مفسدة، بخلاف الإباحة؛ لأنه لا يتعلق بفعلها وتركها مصلحة ولا مفسدة، فكان الترجيح للحاضر المحرم احتياطاً[١٢٥].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وسلك كثير من الفقهاء دليل الاحتياط في كثير من الأحكام- بناءً على أن الدليل الحاضر يقدم على الدليل المبيح»[١٢٦]، «أي إذا اشتبه المباح بالمحظور، فأنه يقدم المحظور على المباح، لأن غالب الحظر لدفع المفسدة، والإباحة أقصى ما فيها جلب المصلحة، ودفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة، بدليل أنه يجب دفع كل مفسدة ولا يجب جلب كل مصلحة، كما وأن اهتمام العقلاء بدفع المفسدة أكثر من اهتمامهم

بجلب المصلحة»[١٢٧]، «لكن تغليب الحظر على الإباحة هنا يكون فيما إذا أمتزج فيه حظر وإباحة، فأما ما لا مزج فيه، أو ما كان له بدل لا اشتباه فيه، فلا يوجب تغليب الحظر، وينتقل الملكف إلى البدل ويترك المشتبه، وذلك مثل ما إذا اشتبه عليه الماء الطاهر بالنجس، فإنه ينتقل إلى بدله وهو التيمم، وأما إذا اشتبها عليه في الشرب، فإنه يجتهد في أحدهما ويشرب منه»[١٢٨].

ومن أمثلة ذلك: إذا أشتبه إناء طاهر بإناء نجس، أو ثوب طاهر بثوب نجس، وتعذر معرفة الطاهر منهما، فإنه يجب اجتنابهما درءاً لمفسدة النجس منهما[١٢٩].

القاعدة الثالثة: الشك في العين الواحدة أهي من قسم المباح أم من قسم المحظور.

قبل بيان أقسام الاحتياط وأمثلته في الشيء المشكوك فيه، لابد من بيان: أنه ليس في الشريعة الإسلامية شيء مشكوك فيه البتة، وإنما يعرض الشك للمكلف بتعارض إمارتين فصاعداً عنده، فتصير المسألة مشكوكاً فيها بالنسبة إليه، فهي شكية عنده.

هذا والشك الواقع في المسائل نوعان:

الأول: شك سببه تعارض الأدلة والأمارات، وذلك كقولهم في سؤر الحمار، أنه مشكوك فيه، فتوضأ به وتيمم، فهذا الشك لتعارض دليل الطهارة والنجاسة، فيقال: إن الحمار لم يبلغ حد الهرة التي تدخل من المضايق، فأبيح سؤرها، ولم يبلغ حد الكلب المحرم سؤره، فيبقى أمره مشكلاً فيحكم بنجاسته احتياطاً[١٣٠].

ومن هذا قولهم للدم الذي تراه المرأة بين الخمسين سنة إلى الستين إنه مشكوك فيه، فتصوم وتصلي، وتقضي فرض الصوم لتعارض دليلي الصحة والفساد[١٣١].

والثاني: الشك العارض للمكلف بسبب اشتباه أسباب الحكم عليه وخفائها لنسيانه، وذهوله، أو لعدم معرفته بالسبب القاطع للشك فهذا الحكم واقع كثير في الأعيان والأفعال، وهو المقصود لذكر القاعدة التي تضبط أنواعه، والضابط فيه أنه إن كان للمشكوك فيه حال قبل الشك، أستصحبها المكلف وبنى عليها حتى يتيقن الانتقال عنها، هذا ضابط مسائله[١٣٢].

ومن أمثلة ذلك: إذا شك في الماء هل أصابته نجاسة أم لا؟، بنى على يقين الطهارة [١٣٣].

وأما إذا لم يكن للمشكوك فيه حال قبل الشك، فإنه يحتاط في ذلك إبراءً للذمة.

ومن أمثلة ذلك: إذا نسي الصلاة من خمس صلوات، ولم يدر أي صلاة هي، فيجب عليه قضاء الصلوات الخمس كلها من ذلك اليوم، ليخرج عن عهدة الصلاة المنسية يقيناً، فيتوسل بالصلوات الأربع إلى تحصيل الصلاة الواجبة(١٣٤).

القاعدة الرابعة: ترجيح المحرم على ما يفيد الندب.

يرجح الدليل المفيد لحرمة الشيء على الدليل المفيد لندبه، عند تعارضهما وتساويهما وذلك لأن الدليل المفيد لندب شيء أو إباحته غالباً ما توجد فيه مصلحة، والدليل المفيد لحرمته إنما هو لوجود مفسدة فيه، ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة(١٣٥).

ومن أمثلة ذلك:

الأحاديث الدالة على النهي عن الصلاة في الأوقات الثلاثة، المفيدة لتحريمها فيها قال الرحمة المهداة ﷺ: «**لا صلاة بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس**– وفي رواية– ثلاث أوقات نهانا رسول الله ﷺ أن نصلي فيهن، وأن نقبر فيها موتانا»(١٣٦)، مع قوله ﷺ: «**إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين**»، المفيد للندب، واستحباب صلاة رب المسجد عند دخوله ولو في هذهِ الأوقات، فيتعارضان، ويرجح الأول، بأنه يفيد حرمة الصلاة فيها لما فيه من الاحتياط(١٣٧).

القاعدة الخامسة: ترجيح الوجوب على ما سوى الحرمة.

إذا تعارض حديثان متساويان من جميع الجوانب إلا أن أحدهما يفيد إيجاب شيء والآخر يفيد إباحته، أو كراهته، أو ندبه، فإنه يرجح الحديث المفيد إيجابه على غيره للاحتياط، ولأن الواجب من تركه يستحق العقاب(١٣٨).

ومن أمثلة ذلك:

الأحاديث المتعارضة في غسل الجمعة حيث يفيد بعضها أن غسل الجمعة واجب، وبعضها يفيد أنه مندوب، ومستحب(١٣٩) فيرجح الحديث المفيد للوجوب لكونه واجباً للاحتياط بمقتضى هذهِ القاعدة، ولأن فعل الشيء أن لم يكن واجباً– مباحاً كان أو مندوباً– لا يؤدي إلى ضرر، بل يؤدي إلى الثواب أن كان مندوباً كما هو الحال في مثالنا، لكن ترك الواجب يؤدي

إلى العقاب، والأخذ بما لا يؤدي إلى العقاب، وذلك يكون بالذهاب إلى القول بوجوبه وحمله على ذلك وتقديمه على خلافه أولى[١٤٠].

القسم الثاني: الاحتياط المندوب.

هذا النوع من الاحتياط المحمود مستحب ومندوب إليه، وليس بواجب وإنما هو من قبيل الأخذ بالأكمل والأفضل، فإنه إذا دارت المفسدة بين الكراهة والتحريم، فالاحتياط حملها على التحريم، فإن كانت مفسدة التحريم محققة فقد فاز باجتنابها، وإن كانت منفية فقد اندفعت المفسدة المكروهة، وأثيب على قصد اجتناب المحرم، فإن اجتناب المحرم أفضل من اجتناب المكروه، كما أن فعل الواجب أفضل من فعل المندوب[١٤١].

واشتمل الاحتياط المندوب على:

اولاً: ما كان من قبيل مراعاة الخلاف والخروج منه[١٤٢].

عرفه بانه: «عبارة عن أعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر»[١٤٣].

ويعني بهذا: أن المجتهد يصل إلى الحكم معتمداً على دليل، ثم يأتي مجتهد آخر فيصل إلى حكم مناقض لهذا الحكم بدليل أخر ثم يقع أمر يحتاج إلى حكم، فإن بناه على مدلول دليله ترتب عليه حكم، وإن بناه على مدلول دليل المخالف ترتب عليه حكم آخر، فهنا يحكم له بلازم مدلول دليل المخالف، لأن لازم مدلوله، دليله راجح عنده.

مثال ذلك: إن الإمام مالك قال بفسخ عقد الشغار، وقال غيره، العقد صحيح فمدلول هذا الدليل عدم الفسخ، ولازم المدلول– ثبوت الأرث بين الزوجين اللذين تزوجا وفق هذا العقد، فالإمام مالك يحكم بفسخ عقد الشغار لكنه لو وقع ثم مات أحد الزوجين، فإن مالكاً يحكم بثبوت الأرث بين الزوجين ليس إعتماداً على دليل المخالف وإنما إعتماداً على لازم المدلول[١٤٤].

فَيعمل المجتهد على إعمال قول الغير، حتى ولو كان دليل الغير على قوله هذا مرجوحاً عنده[١٤٥]، ومراعاة الخلاف هنا من المجتهد هو احتياط منه مخافة أن يقع في المحظور، فيترك ما يعتقد أنه مباح لكون إن هناك من أهل الاجتهاد من قال بتحريمه[١٤٦].

ومراعاة الخلاف بهذا المعنى مندوب إليه، خصوصاً إذا تعددت آراء المجتهدين في مسألة لم يرد فيها دليل قطعي، قال السيوطي: «والخروج من الخلاف مستحب» (١٤٧).

ومن أمثلة ذلك:

أ- ذهب مالك إلى أن نكاح المحلل- وهو الذي يتزوج صورياً امرأة طلقها زوجها ثلاثاً ليحل لزوجها مراجعتها- مفسوخ لقوله ﷺ: «**لعن الله المحلل والمحلل له**».وذهب الشافعية والحنفية إلى صحة هذا النكاح لكنهم اعتبروه مكروهاً خروجاً من خلاف المالكية(١٤٨).

ب- إن الفخذ من العورة لما رواه جرهد عن النبي ﷺ، «**فإن الفخذ من العورة**»(١٤٩)، مع أن أنساً قال: «.. ثم حسر الإزار عن فخذ النبي ﷺ حتى أني لأنظر إلى بياض فخذ النبيﷺ»(١٥٠). ولذا قال الإمام البخاري (رحمه الله) مقولته المشهورة: «حديث أنس أسند ولكن حديث جرهد أحوط، حتى يخرج من اختلافهم»(١٥١).

من يقرر هذهِ القاعدة:

إن من يقرر مراعاة الخلاف ابتداء وهو الخروج من الخلاف كلاً من المجتهد والمقلد على حد سواء أستحباباً، «وإتقاء مواضع الخلاف مهم في الورع في حق المفتي والمقلد...»(١٥٢).

أما بعد الوقوع، فهذا لا يمكن للمقلد من تقريره، بل هو من مهام المجتهد، لما في هذا النوع من موازنة بين الأدلة التي لا يستطيعها غير المجتهد، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: «مراعاة الأقوال الضعيفة أو غيرها شأن المجتهدين من الفقهاء، إذ مراعاة الخلاف إنما معناه مراعاة دليل المخالف، ومراعاة الدليل أو عدم مراعاته ليس إلينا معشر المقلدين، فحسبنا فهم أقوال العلماء، والفتوى بالمشهور منها، وليتنا ننجوا مع ذلك رأساً برأس لا لنا ولا علينا»(١٥٣).

ثانياً: ما كان من قبيل الورع.

الورع: هو ترك ما لا بأس به حذراً مما به بأس(١٥٤).

إن أوامر الشريعة داعية إلى الاحتياط والورع والاستبراء للدين، والورع أمر مهم ومؤكد للخروج من الخلاف سواء أكان من المجتهد أم المقلد، فيقول الإمام الغزالي: «وإتقاء

مواضع الخلاف مهم في الورع في حق المفتي والمقلد، فالفرار من الخلاف إلى الإجماع من الورع المؤكد وكذا المجتهد إذا تعارضت عنده الأدلة ورجح جانب الحل بحدس وتخمين وظن فالورع له الاجتناب»[١٥٥].

ويقول الإمام الشاطبي: «إن الورع مطلوب من كل أحد على الجملة، ومع ذلك فمنه ما هو من الجلائل، كالورع عن الحرام البين، والمكروه البين»[١٥٦].ويكون الاحتياط لأجل الورع من بابين:

الباب الأول: الاحتياط لتحصيل مصلحة المندوب.

ومن أمثلة ذلك:

١- إن من نسي ركعتين من السنن الرواتب ولم يعلم أهي سنة الفجر أم سنة الظهر، فإنه يأتي بالسنتين قياسا على الصلاة المنسية لمن نسي صلاة من صلاتين مفروضتين[١٥٧].

٢- إن من شك هل غسل في الوضوء ثلاثاً أم أثنتين، فإنه يأتي بالثالثة احتياطاً للمندوب[١٥٨].

الباب الثاني: الاحتياط لدفع مفسدة المكروه.

ومن أمثلة ذلك:

١- أن لا يقوم الخنثى عن يمين الإمام، لاحتمال أنه أنثى[١٥٩].

٢- أنه يكره للرجال أن يصلوا وراء الخنثى في الصفوف، وفي صف فيه خنثى[١٦٠].

٢. الاحتياط المذموم.

هذا النوع من الاحتياط مذموم لما فيه من التشديد، والمغالاة في الدين والتنطع وتكليف النفس ما لا تحتمله، أو ما فيه مشقة وحرج، وينقسم هذا النوع من الاحتياط إلى قسمين هما: ما كان من قبيل الوسوسة وما كان من قبيل الحرج والمشقة.

القسم الأول: ما كان من قبيل الوسوسة.

الوَسْوَسَةَ: بفتح الواوين وسكون السين الأولى وفتح الثانية: هي حديث النفس والأفكار، وحديث الشيطان بما لا نفع فيه ولا خير، كالوِسواس- بالكسر[١٦١].

والوسوسة ابتداع ما لم تأت به السنة ولم يفعله رسول الله ﷺ، ولا أحد من الصحابة ﵃، زاعماً أنه يصل بذلك إلى تحصيل المشروع وضبطه[١٦٢].

قال الإمام الجويني: «ثم إن الشيطان ربما يستحوذ بفنون الوساوس على بعض المسلمين في عباداتهم، ويلبس عليهم كثيراً من طاعاتهم... إلى أن قال: وربما يتخيل لهذه الفرقة[١٦٣] وسوسة تصور الاحتياط، وربما يقصرون في أولى المواضع بالاحتياط فإذا لم يرجعوا إلى علم يتقنونه، وأصل يحيطون به، نال الشيطان منهم الأمنية واحتنكهم بهمزاته، واستولى عليهم بنفخه ونفثه، فلم يبعد عن الصواب–إن شاء الله– ترتيب أبواب التمييز بين الاحتياط والوسوسة، مشتملة على مسائل نبأتهم على أمثالها، ويتطرفون بها إلى نظائرها وأشكالها، ولقد وردت في الشريعة ألفاظ تقتضي بظواهرها تضيقاً وتشديداً، وألفاظ تقتضي توسعة وتسهيلاً، ثم انتصب الفقه على مواضعها علامة ودليلاً...»[١٦٤].

وأهم أسبابها هو الجهل والغفلة:

لذا قال الإمام الغزالي: «الوسوسة سببها أما جهل بالشرع، وأما ما خبل في العقل، وكلاهما من أعظم النقائص والعيوب»[١٦٥].

ومثال ذلك:

من يحتاط بزعمه ويغسل أعضاءه في الوضوء فوق الثلاثة فيسرف في صب الماء في وضوئه وغسله، ويُصّرح بالتلفظ بنية الصلاة مراراً أو مرة واحدة، ويغسل ثيابه مما لا يتيقن نجاسته احتياطاً، ويرغب عن الصلاة في نعله احتياطاً، إلى أضعاف أضعاف هذا مما أتخذه الموسوسون ديناً وزعموا أنه احتياط[١٦٦].

وقد كان الاحتياط بإتباع هدي رسول الله ﷺ، وما كان عليه أولى بهم، فأنه الاحتياط الذي من خرج عنه فقد فارق الاحتياط وأعدل عن سواء الصراط[١٦٧].

وأن الفقه كل الفقه الاقتصاد في الدين، والاعتصام بالسنة، قال أبي بن كعب ﷺ: «عليكم بالسبيل والسنة، فإنه ما من عبد على السبيل والسنة ذكر الله عز وجل فأقشعر جلده من خشية الله إلا تحاتت عنه خطاياه كما يتحاتُّ عن الشجرة اليابسة ورقها، وإن اقتصاداً في سبيل وسنة خير من اجتهاد في خلاف سبيل وسنة، فاحرصوا إذا كانت أعمالكم اقتصاداً أن تكون على منهاج الأنبياء بسنتهم»[١٦٨].

فالاحتياط يكون في الأعمال التي يترك المكلف منها عملاً لآخر احتياطاً، وأما الأحكام الشرعية والأخبار عن الله ورسوله، فطريق الاحتياط فيها أن لا يُخبر عنه إلا بما أخبر به، ولا يثبت إلا ما أثبته(١٦٩).

والوسوسة تؤدي إلى الغلو في الدين وإلى إيجاب ما لم يجب، وقد نهى الله عز وجل ورسوله ﷺ عن الغلو في الدين، وتعدي الحدود والإسراف، وإن الاقتصاد والاعتصام بالسنة عليها مدار الدين(١٧٠).

قال جل جلاله: ﴿**يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ**﴾(١٧١)، وقال تعالى: ﴿**وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ**﴾(١٧٢)، وقال تعالى: ﴿**تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقۡرَبُوهَا**﴾(١٧٣)، وقال تعالى: ﴿**وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ**﴾(١٧٤).

وقال سيدنا ابن عباس رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ غداة العقبة وهو على ناقته: «**ألقط لي حصىً، فلقطت له سبع حصيات فجعل ينفضُهُنَّ في كفهِ ويقول: أمثال هؤلاء فارموا، ثم قال: «أيها الناس إياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك الذين من قبلكم الغلو في الدين»**(١٧٥) وقال أنس رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ «**لا تشدِّدوا على أنفسكم فيُشدِّد الله عليكم، فإن قوماً شددوا على أنفسهم فشدد الله، فتلك بقاياهم في الصوَّامع والديارات: رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم**»(١٧٦) فنهى النبي ﷺ عن التشدد في الدين، وذلك بالزيادة على المشروع وأخبر أن تشديد العبد على نفسه هو السبب لتشديد الله عليهم، إما بالقدر، وإما بالشرع(١٧٧).

فالتشديد بالشرع: هو كما يُشدُّد على نفسه بالنذر الثقيل، فيلزمه الوفاء به، وبالقدر: كفعل أهل الوسواس، فإنهم شددوا على أنفسهم فشدد عليهم القدر حتى استحكم ذلك وصار صفة لازمة لهم(١٧٨).

وبعض الناس يحتاط لنفور نفسه عن أشياء معينة لعادة اعتادها، فيكون ذلك مما يقوي تحريمها واشتباهها عنده، ويكون بعضهم في أوهام وظنون كاذبة، فتكون تلك الظنون مبناها على الورع الفاسد، فيكون صاحبه من قال الله تعالى فيه: ﴿**إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُ**﴾(١٧٩)، وهذا حال أهل الوسوسة في النجاسات، فإنهم من أهل الورع الفاسد المركب من نوع دين وضعف عقل وعلم(١٨٠).

ومن أمثلة الاحتياط الذي هو من قبيل الوسواس: ما إذا أصاب الرجل شيء مائع يسير، وشك هل هو طاهر أم نجس، فلا يجوز له اعتبار نجاسته احتياطاً، لأن ذلك وسواس

وليس احتياطاً، فقد مر سيدنا عمر ﷺ هو وصاحب له بميزاب، فقطر على صاحبه منه ماء، فقال صاحبه: يا صاحب الميزاب ماؤك طاهر أم نجس؟ فقال عمر ﷺ يا صاحب الميزاب لا تخبره، فإن هذا ليس عليه[١٨١].

القسم الثاني: ما كان من قبيل الحرج والمشقة.

هنالك أمور ومسائل لا احتياط فيها لوضوح دليلها، فكما أنه يجب الاحتياط حال الاشتباه أو حال عدم ظهور الدليل على المراد، فإنه لا يجب إذا كان الأمر بعكس ذلك، وإلا لقلنا بالاحتياط في جميع أبواب الدين، ولأدى ذلك إلى وقوع الأمة في الحرج، إذا احتاطت في كل أمر من أمورها وللزم أن يكون حديث: «**إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه**»[١٨٢]، لا معنى له[١٨٣].

ومن أمثلته:

أ- صيام يوم الشك: فلا يثبت الوجوب للاحتياط في مثل صوم يوم الشك، لأن الوجوب فيه ليس هو الأصل، ولا هو ثابت يقيناً[١٨٤].

ب- «ومثل اختلافهم في أصل إبليس، أمن الجن أم من الملائكة؟ واختلافهم في الفرقة الثالثة من أصحاب القرية، وهي التي لم تصد يوم السبت، ولم تنكر على من صاد، هل هلكت أم نجت، فمثل هذا يعمل فيه بالراجح في نظر الباحث إذ لا احتياط في شيء من الأقوال»[١٨٥].

الفرع الثاني: ضوابط العمل بالاحتياط.

وضع القائلون بالاحتياط شروطاً وضوابط لاعتباره مسلكاً شرعياً في استنباط الأحكام والترجيح عند تعارض الأدلة أهمها ما يأتي:

الضابط الأول: أن لا يخالف سنة ثابتة فإذا ثبت الحكم بالسنة فلا يراعى الخلاف عندئذٍ[١٨٦].

قال ابن القيم: «والاحتياط كل الاحتياط الخروج عن خلاف السنة، ولو خالفت أكثر أهل الأرض بل كلهم»[١٨٧].

«.. ولو قال قائل نتنزه عن هذا لأجل الخلاف فيه... قيل لهذا القائل الاختلاف إنما يورث شبهة إذا لم تتبين سنة رسول الله ﷺ... وليس لنا أن نغضب رسول الله ﷺ لشبهة وقعت

لبعض العلماء، ولو فتحنا هذا الباب لكنا نكره لمن أرسل هدياً أن يستبيح ما يستبيحه الحلال لخلاف أبي هريرة... وأما من خالف في شيء من هذا من السلف والأئمة ﷺ فهم مجتهدون قالوا بمبلغ علمهم واجتهادهم... فأما من تبلغه السنة من العلماء وغيرهم وتتبين لهم حقيقة الحال، فلم يبق لهم عذر من أن يتنزه عما ترخص فيه النبي ﷺ ولا يرغب عن سنته لأجل اجتهاد غيره، فأصحاب الاجتهاد وأن عذروا وعرفت مراتبهم من العلم والدين، فلا يجوز ترك ما تبين من السنة والهدى لأجل تأويلاتهم»(١٨٨).

والذي يبدو لي أن هذا الشرط لا بد منه، إذ من البديهي أن السنة إذا ثبتت عند المجتهد فلا يمكن مخالفتها بحال، لكن تبقى هنالك أمور ثلاثة:

١- أن تصله السنة ولن تثبت صحتها عنده.

٢- أن يحملها محملاً تأويلياً مقبولاً فليس بمجتهد من يؤول السنة تأويلاً غير مقبول.

٣- أن لا تصله السنة.

ففي الأمرين الأولين تبقى إمكانية الاحتياط (مراعاة الخلاف) قائمة، أما الأخير فهو الذي ينطبق عليه الشرط. ونضيف هنا ينبغي أن لا يكون في مثل هذهِ الحالة خلاف ولا خروج منه، حيث أن السنة هي دليل الجميع، ومن خالفها ثم علم بها رجع إليها لا احتياطاً (خروجاً من الخلاف) وإنما اتباعاً للدليل(١٨٩).

الضابط الثاني: أن لا يكون في المسألة المحتاط فيها، نص من كتاب أو سنة:

لأن الاحتياط يُلجأ إليه عند انعدام الدليل في المسألة، فإذا وجد فيها دليل فلا ضرورة للاحتياط ولا لزوم له، وإذا وجد النص وظن المجتهد أن الاحتياط ألا يعمل بذلك النص، فقد وقع في الاحتياط المذموم الذي هو من قبيل الوسوسة(١٩٠)، والذي هو من قبيل تكلف الحرج والمشقة.

وفي ذلك يقول الإمام ابن القيم: «فالصواب هو أن يحتاط الإنسان لإتباع السنة لا لمخالفتها»(١٩١).

الضابط الثالث: إن لا يؤدي العمل بالاحتياط إلى محذور شرعي، من مخالفة كتاب أو سنة وإجماع أو أقتحام أمر مكروه.

مثال ذلك: أن من السنة فَصْلُ الوتر، بأن يصلي ركعتين شفع ثم يسلم، وبعد ذلك يوتر بركعة، وذلك لثبوت النهي عن وصل الوتر، بقوله ﷺ عندما حثَّ على صلاة الوتر فقال: «**ولا**

تشبهوا بالمغرب»[١٩٢]، وقد ذهب الإمام أبو حنيفة إلى المنع من فصل الوتر، فإذا قال قائل: يسن وصل الوتر احتياطاً حتى نخرج من خلاف أبي حنيفة، فإنه لا يُبالي بقوله، لأنه يتوقف على أن يكون بقية العلماء يُجيزون الوصل، وإلا فلا يحصل الاحتياط هنا بالخروج من الخلاف مطلقاً، وحتى ولو كان بقية العلماء يجيزون الوصل، فلا يلزم الاحتياط أيضاً، لأن الوصل يلزم منه ترك سنة ثابتة عن رسول الله ﷺ[١٩٣].

وفي ذلك يقول الإمام ابن القيم: «والاحتياط كل الاحتياط الخروج عن خلاف السنة، ولو خالفت أكثر أهل الأرض بل كلهم»[١٩٤].

والحكمة من عدم الاحتياط هنا، أن المجتهد حين يحكم على المسألة يجوز أكثرية الصواب إلى جانبه حسبما يعتقده، فيحاول أن يضم إلى هذا المتبقي من درجات الصواب، وهذا ممكن إذا كان المخالفون يسيرون في إتجاه واحد– إيجاباً وسلباً– أما أن يتعاكسوا في الآراء فلا يمكن الوصول إلى ذلك، عندها يقتنع بغلبة الظن عنده، وهي خير كثير[١٩٥].

الضابط الرابع: أن تكون الأدلة المتعارضة متقاربة.

لابد من الاحتياط أن تكون فيه أدلة الأقوال المتعارضة قريبة من بعضها البعض لِصَعِب التمييز بينها فيشرع حينئذ الاحتياط فيها، أما إذا كان أحد المذهبين أو القولين ضعيف الدليل جداً بحيث لو حكم به حاكم لنقضناه، لم يحسن فيه الاحتياط، وإنما يحسن إذا كان مما يمكن تقريره في الشريعة[١٩٦].

وحتى يصح العمل بالاحتياط عند تعارض الأدلة، فلا بد أن تكون أدلة كلاً من الأقوال المتعارضة قد عسر الترجيح بينها وصعب إدراك وجه الحق فيها «بأن يكون هنالك اشتباه في إدراك الحق»[١٩٧]. مثلاً، فإن المجتهد والحال هذهِ يحتاط طلباً للسلامة وبراءة الذمة.

وفي ذلك يقول أبن تيمية: «وأكثر ما يمكن المتدين أن يحتاط من الخلاف، وهو لا يجزم بأحد القولين»[١٩٨].

وقيل عن الاحتياط: «بل هو دليل ضروري لا يعمل به إلا بعد العجز عن أسباب العلم، مشروع في حق الصالح والطالح»[١٩٩]، ومن هذا يُعلم أنه ليس كل خلاف يقع بين العلماء يحتاط له لأن كثير من مسائل الخلاف يسهل الترجيح بينها إذا لاحظها المجتهد وبذل نظره فيها، حيث أن تعليل الأحكام بمجرد الخلاف علة باطلة في نفس الأمر، فإن مجرد

الخلاف ليس من الصفات التي يعلق الشارع بها الأحكام في نفس الأمر، فإن ذلك وصف حادث بعد النبي ﷺ ولكن سلكه من لم يكن عالماً بالأدلة الشرعية في نفس الأمر لطلب الاحتياط[٢٠٠].

ولابد لهذا التعارض أن يكون بين الأدلة الشرعية، لا بين أقوال المجتهدين[٢٠١]، فإن التعارض بين الأقوال عن الدليل لا وزن له، لأنه لا يعدوا أن يكون قولاً ورأياً من صاحبه، وليس هو بشريعة ولا بدين.

وكذلك فإن هذا التعارض يكون في حق المجتهد، لا في حق المقلد، لأن الغالب على المقلد أنه لا يدري من الذي دليله أقوى من العلماء المختلفين، ومن الذي دليله أضعف، ولا يعلم هل تساوت أدلتهم أم تقاربت أم لا، لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلاً للنظر، وليس العامي كذلك[٢٠٢]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإن تساوي الأدلة أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى أنظار المجتهدين فرب دليلين يكونان عند البعض متساويين أو متقاربين، ولا يكونان كذلك عند البعض، فلا يتحصل للعامي ضابط يرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه، ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد؛ لأن مما يأمره به الاجتناب أو عدمه راجع إلى نظره واجتهاده، وإتباع نظره وحده في ذلك تقليد له وحده، من غير أن يخرج عن الخلاف، لا سيما إن كان هذا المجتهد يدعي أن قول خصمه ضعيف ولا يعتبر مثله، وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر، فلا يزال العامي في حيرة إن اتبع هذهِ الأمور، وهو شديد جداً: «ومن يشاد هذا الدين يغلبُه»[٢٠٣].

الضابط الخامس: أن يقوى مُدرَكُ الخلاف بحيث لا يعد هفوة.

أي لكي يصح مراعاة قول المخالف ويحتاط له، لا بد أن يكون قوله معتبراً معتداً به له دليل شرعي، ولا يكون من قبيل السقطات والهفوات، فإن كان قوله ضعيفاً نائياً عن مأخذ الشرع، كان معدوداً من الهفوات والسقطات، لا من الخلافيات المجتهدات[٢٠٤].

ويمثل للخلاف غير المعتد به والذي هو من قبيل السقطات والهفوات:

بجواز إعارة الجواري للوطء، وبجواز نكاح المتعة، وجواز إتيان النساء في أدبارهن، وجواز التغوط في الماء الراكد، ولا ربا في النسيئة، فلا يصح أن يقول قائل: إن الأفضل الاحتياط خروجاً من خلاف هؤلاء، لأن هذهِ الأقوال تعد سقطات وهفوات من أصحابها، وأقوالاً شاذة، لا

يجوز الأخذ بها ولا يجوز اعتبارها في الخلاف فلا يحتاط لها، وبالجملة فإن الخلاف الذي لا يُعتد به قليل في الشريعة، بينما الخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل الشريعة[٢٠٥].

وفي هذا يقول الإمام ابن السبكي: «وهناك تنبيه على أنه لا نظر إلى القائلين من المجتهدين، بل إلى أقوالهم ومداركها قوةً وضعفاً، ونعني بالقوة ما يوجب وقوف الذهن عندها وتعلق ذي الفطنة بسبيلها لانتهاض الحجة بها؛ فإن الحجة لو أنتهضت بها لما كنا مخالفين لها.

إذا عرفت هذا؛ فمن قوي مدركه اعتد بخلافه، وإن كانت قرينته في الاجتهاد دون مرتبة مخالفه، ومن ضعف مدركهُ لم يعتد بخلافه، وإن كانت مرتبته أرفع، وربما قوي مدرك بعضهم في بعض المسائل دون بعض، بل هذا لا يخلو عنه مجتهد.

وقوة المدرك وضعفه مما لا ينتهي إلى الإحاطة به إلا الأفراد، وقد ظهر الضعف أو القوة بأدنى تأمل، وقد يحتاج إلى تأمل وفكر، ولا بد أن يقع هنا خلاف في الاعتداد به ناشئاً عن المدرك قوي أو ضعيف»[٢٠٦].

وبمراعاة هذه الضوابط والشروط يبدو لي انه لا يوجد في الاحتياط ما يصلح ان يكون محلاً للنزاع، إنما الخلاف بين القائلين به والمنكرين له ما هو إلا خلافاً لفظياً.

الخاتمة

واشتملت الخاتمة على أهم ما توصلت إليه من نتائج:

١. الاحتياط حجة عند الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والزيدية والاباضية والمعتزلة. إلا أن أكثر المذاهب أعمال له المذهب المالكي، لأن من أصوله الاجتهادية التوسع في سدّ الذرائع ومراعاة الخلاف، وكلاهما ضرب من الاحتياط تدفع به المفاسد المتوقعة أو الواقعة وتراعى المآلات بما يستوفي مصلحة الإنسان في العاجل والآجل.

٢. لا يفهم من موقف الإمام ابن حزم رفض الاحتياط جملة وتفصيلاً، فان من اشبع النظر في رده على المخالفين يدرك بوضوح وجلاء انه لا ينكر الورع واجتناب مظاِّن الريب، وإنما إنكاره منصرف إلى إثبات التحليل والتحريم من جهة الاحتياط، ؛ لان لا شرع إلا بالنص، والشرع أحوط علينا من أنفسنا واعلم بمواطن الاحتراز والحزم.

٣. الاحتياط هو وسيلة لتحصيل المنفعة، وقد يكون لدفع مفسدة فهو وسيلة لتحصيل ما تحقق وجوبه، فإذا دارت المصلحة بين الإيجاب والندب، فالاحتياط حملها على الإيجاب، وإذا دارت المفسدة بين الكراهية والتحريم، فالاحتياط حملها على التحريم، لما في ذلك من تحقيق براءة الذمة، فالمحتاط على كلا الحالتين فائز بمرضاة الله تعالى.

٤. ينقسم الاحتياط إلى قسمين هما المحمود و المذموم. والاحتياط المحمود ينقسم إلى احتياط واجب واحتياط مندوب، وللاحتياط الواجب خمس قواعد هن ١. اختلاط المباح بالمحظور ٢. اشتباه المباح بالمحظور ٣. الشك في العين الواحدة اهي من قسم المباح ام من قسم المحظور ٤. ترجيح المحرم على ما يفيد الندب. ٥. ترجيح الوجوب على ما سوى الحرمة. أما الاحتياط المندوب فيتنوع إلى نوعين هما: اولاً: ما كان من قبيل مراعاة الخلاف والخروج منه. ثانيا: ما كان من قبيل الورع. أما الاحتياط المذموم فينقسم إلى قسمين: ما كان من قبيل الوسوسة وما كان من قبيل الحرج والمشقة.

٥. وضع القائلون بالاحتياط ضوابط حتى يصح العمل به أهمها:

أن لا يؤدي العمل بالاحتياط إلى محذور شرعي، من مخالفة كتاب أو سنة أو إجماع أو اقتحام أمر مكروه ؛ وكذلك أن لا يكون في المسألة المحتاط فيها نص من كتاب أو سنة، وكذلك يجب أن تكون الأدلة المتعارضة متقاربة ؛ وكذلك يجب أن يقوى مدرك الخلاف بحيث لا يعد هفوة وبمراعاة هذه الضوابط والشروط لا يوجد في الاحتياط ما يصلح أن يكون محلاً للنزاع، إنما الخلاف بين القائلين به والمنكرين له ما هو إلا خلافاً لفظياً.

وختاماً أرجو أن أكون قد وفقت في إعطاء صورة واضحة عن الاحتياط عند الأصوليين. وكما أرجو أن أكون قد أسهمت في خدمة أصول الفقه الإسلامي بما ذكرت من مسائل أصولية وفقهية.

واسأله تعالى أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وان يستعملنا حيث أرادنا، ويغفر لي زلتي وخطيئتي ويرزقني حسن الاستقامة إنه نعم المولى ونعم النصير.

والحمد لله أولا وأخيرا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الهوامش

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ٢/١٢٠، المصباح المنير، للفيومي، ١/ ١٥٧.

(٢) ينظر: المصباح المنير، للفيومي، ١/ ١٥٧، المعجم الوسيط، لإبراهيم أنيس، ١/ ٢٠٨.

(٣) المصباح المنير، للفيومي، ١/ ١٥٧.

(٤) التعريفات، للجرجاني، ص١٢، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ١/ ١٩.

(٥) الأحكام، لأبن حزم، ١/٤٥.

(٦) لسان العرب، لأبن منظور، مادة الطاء فصل الألف، ٣/ ٣٩٥.

(٧) ينظر: التعريفات للجرجاني، ص١٢، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ١/١٠٩.

(٨) أصول الجصاص: ٢/ ٩٨.

(٩) تعليقات القاسمي على رسالة المصلحة للطوفي: ص١٠.

(١٠) الأحكام لأبن حزم: ٦/١٣.

(١١) الروح لأبن القيم: ص٣٤٦.

(١٢) العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي لمنيب شاكر: ص٤٨.

(١٣) الأحكام لأبن حزم: ١/ ٣٨-٤٢.

(١٤) ينظر: الفروق للإمام القرافي: ٤/ ٣٦٨؛ بدائع الفوائد لأبن القيم: ٣/ ٢٥٧، الموافقات ١/٨٧.

(١٥) الأحكام لابن حزم ١/٤٢.

(١٦) ينظر: العمل بالاحتياط لمنيب شاكر: ص ٤٧- ٤٨- ٤٩، الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين للكناني: ٣٧١- ٣٧٢.

(١٧) التعريفات للجرجاني: ص٣٢٥.

(١٨) تهذيب الفروق لمحمد المالكي: ٤/ ٣٦٨.

(١٩) الأدلة الاستئناسية: ص٣٧٢- ٣٧٣.

(٢٠) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٩٨- ٩٩، أصول البزدوي: ٢/٤٥٤، أصول السرخسي: ١/ ١٧٦.

(٢١) ينظر: منتهى الوصول والأمل لأبن الحاجب: ص٢٢٣- ٢٢٥، حاشية العضد على أبن الحاجب: ٦١/٢، الفروق للقرافي: ٤/ ٣٦٨، مفتاح الوصول للتلمساني: ٦٤٦، الموافقات للشاطبي: ١/ ٧٩-١٤٧.

(٢٢) ينظر: المستصفى للإمام الغزالي: ٤٤٧/٢، البرهان للإمام الجويني: ٤٠٢/١؛ المنثور في القواعد للزركشي: ٣/ ١٣٥- ١٣٧، حاشية العطار على جمع الجوامع لأبن السبكي: ٢ /٤١٣.

(٢٣) ينظر: العدة لأبي يعلي: ٤/ ١٢٤٤؛ التمهيد للكلوذائي: ٨٧/١؛ المسودة لآل تيمية: ٣٠٨ و ٥٣١؛ الفتاوى الكبرى لأبن تيمية: ٢٠/ ١٣٧- ١٤٥.

(٢٤) ينظر: البحر الزخار: ١/ ٢٢٤.

(٢٥) ينظر: طلعة الشمس للإمام السالمي: ٢/ ٢٠٥؛ العدل والإنصاف للورجلاني: ١٠٨/٢.

(٢٦) ينظر: المعتمد لأبي الحسين البصري: ١/ ٥٩- ٦١.

(٢٧) قسم الأمامية الاحتياط إلى قسمين الأول: الاحتياط الشرعي، ويراد به: «حكم الشارع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكاليف أو اجتنابها عند الشك بها، والعجز عن تحصيل واقعها مع إمكان الإتيان بها جميعاً أو اجتنابها»، وهذا القسم هو حجة عند الاخباري من الشيعة الإمامية وهو «الفقيه المستنبط للأحكام الشرعية من الكتاب والسنة فقط»، وأما القسم الثاني وهو الاحتياط العقلي ويراد به «حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجز إذا كان ممكناً» وهو حجة عند الأصولي من الشيعة الإمامية وهو: «المجتهد الذي يلجأ في مقام استنباطه للأحكام الشرعية إلى الأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل»، ينظر مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخبار يين: ص٣٩و ٥٦؛ الأصول العامة للفقه المقارن للحكيم: ص٤٩٥ و ٥٢١.

والاحتياط عند الشيعة الإمامية واحد من مرتكزات ثلاثة: (التقليد- الاحتياط- الاجتهاد) ، يستطيع بواسطتها المكلف امتثال التكاليف الشرعية وهو مصطلح تطفح به كتب فقه المذهب، ينظر المسائل المنتخبة:ص٣،ولكن هل الاحتياط هو احتياط المذهب فقط أم أنه يسري إلى خلاف فقهاء المذاهب الأخرى؟

يدل الاستقراء أنه مقصور على خلاف المذهب، وأنهم لا يقيمون لخلاف غيرهم وزناً أذ يروون عن الإمام الصادق وغيره من آل البيت عليهم السلام ما يدلل على أنهم لا يلتفتون إلى خلاف غيرهم، حتى جعلت بعض كتبهم خلاف غيرهم قاعدة معتمدة عند فقدان الدليل، أو عند تعارض الأدلة في بعض حالات التعارض، فقد نقل الكليني في مقدمة كتابه (الكافي) عن الصادق قوله: «دعوا ما وافق القوم فأن الرشد في خلافهم» وأورد العاملي عدة روايات تحمل أسئلة موجهة إلى الصادق في تعارض الأدلة وفي كلها يدعوا إلى خلاف أهل السنة، حتى لو أن الفقيهين المختلفين أخذا حكم المسألة من الكتاب والسنة ووافق أحدهما العامة والآخر مخالفاً لهم قال الصادق: ما خالف العامة ففيه الرشاد، ثم عاد السائل يطلب حكم ما لو وافق الخبران حكم العامة فماذا يفعل؟ فقال: ينظر إلى ما هم إليه أميل– حكامهم وقضاتهم– فيترك ويأخذ بالآخر، ينظر أصول الكافي: ٢؛ وسائل الشيعة: ٣٨٠/٩، غير أن بعض أصوليي الإمامية المحدثين حاول تهدئة هذا العنف بأن شكك في ثبوت هذهِ الروايات فيقول المظفر:«إن الأخبار المطلقة الآمرة بالأخذ بما خالف العامة وترك ما وافقها كلها منقولة عن رسالة للقطب الراوندي، وقد نقل عن الفضل التراقي أنه قال أنها غير ثابتة عن القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجة فيما نقل عنه، ينظر أصول الفقه للمظفر: ٢٥٤/٣؛ ولقد تقدم الموسوي بخطوة أكبر في طريق التوفيق حيث شكك بصحة مثل هذهِ الروايات، ينظر الشيعة والتصحيح: ١٠٨.

(٢٨) أصول السرخسي: ١/ ٣٤٥.

(٢٩) أصول الجصاص: ٢/ ٩٩.

(٣٠) ينظر: أصول البزدوي مع الكشف، ٢/ ٤٥٤؛ مرآة الأصول لملا خسرو: ص٦١، المبسوط للسرخسي: ج٣٤٦/١.

(٣١) الموافقات: ١٤٧/١.

(٣٢) جمع الجوامع على حاشية العطار: ٤١٣/٢.

(٣٣) مجموع الفتاوى: ٢٠ /٢٦٢.

(٣٤) طلعة الشمس: ٢٠٥/٢.

(٣٥) المعتمد: ٥٩/١– ٦١.

[٣٦]الإحكام في أصول الأحكام: ١٢٨/٦، والذي يبدو لي أنه لا يُفهم من شدة إنكار ابن حزم للاحتياط أنه ينكر كل شيء يتعلق بالاحتياط، بل إن الاحتياط الذي أنكره ابن حزم هو أن يكون قد ثبت حكم بتحليل أو بتحريم عن طريق الاحتياط والورع، لأن التحليل والتحريم عنده لا يكون إلا بالنصوص، فهو لم ينكر الاحتياط الذي هو من قبيل الورع، فمن أراد أن يتورع من تلقاء نفسه، فله ذلك، دون أن يوجب ذلك على نفسه أو يحرمه عليها، أو يوجبه عليه أحد أو يحرمه، بمعنى أنه لا يصح أن يجعل احتياطه هذا حكماً شرعياً، وقد وضح ذلك بقوله: «وليس الاحتياط واجباً في الدين ولكنه حسن ، ولا يحل أن يقضي به على احد ولا أن يلزم احد لكن يُندب إليه ؛ لأن الله تعالى لم يوجب الحكم به، والورع هو الاحتياط نفسه»، ينظر الأحكام: ٤٢/١، فأبن حزم لم ينكر احتياط الورع غير الملزم، سواءً أكان هذا الإلزام للنفس أم للغير؟، وجعل الاحتياط لا يحرم شيئاً ولا يحل شيئاً إلا ما أحل الله تعالى أو حرم، فقال: «إن كل ما يتيقن تحريمه فلا ينتقل إلى التحليل إلا بيقين آخر من نص أو إجماع، وبطل الحكم بالاحتياط، وصح أن لا حكم إلا اليقين وحده، والاحتياط كله هو أن لا يحرم المرء شيئاً إلا ما حرم الله تعالى، ولا يحل شيئاً إلا ما أحل الله تعالى»، ينظر الأحكام: ٦/ ١٣٠، فليس بساط الخلاف– إذاً– بين الجمهور وابن حزم بالسعة التي يتصورها الكثير ؛ إذ يوجد بينهما قدر غير يسير من المتفق عليه، ويفترقان في مسألة الاحتياط لمآل الحكم وهو ما يعرف بـ(سد الذرائع) فقد تصدى ابن حزم لإبطاله ؛ لان مرجعه إلى الحكم بالظن الكاذب ورجم بالغيب ، وهذا لا يحل في الشريعة التي تبنى أحكامها على الأدلة المستقيمة والحجج الناطقة.ينظر: الأحكام لابن حزم ١٣١/٦.

[٣٧] نفائس الأصول للقرافي: ١٣٣٤/٣.

[٣٨] سورة البقرة: آية ١٠٤.

[٣٩] ينظر: الموافقات للشاطبي: ٣/ ٧٦؛ إعلام الموقعين: ١٣٧/٣، تيسير التفسير: ١٤٦/١– ١٤٧؛ أحكام القرآن لأبن العربي: ١٩٢/٢.

[٤٠] ينظر: الأحكام لأبن حزم: ١٢٧/٦.

[٤١] سورة الحجرات: آية ١٢.

[٤٢] سورة النجم: آية ٢٣.

(٤٣) ينظر: الفروق: ١٨/١، الاشباه والنظائر لأبن السبكي: ١١٠/١، بيان المختصر: ٦٦٠/١؛ حاشية العضد على ابن الحاجب: ٥٩/٢.

(٤٤) ينظر الفروق: ١٨/١- ١٩، نبراس العقول: ١٥١، الأحكام للآمدي: ٢٣٥/٤؛ المحصول: ٢/ق٢/ ١٤٥، الإبهاج في شرح المنهاج: ٢٢١٠/٦، تيسير التفسير: ٥٤٦/١٢- ٥٤٧.

(٤٥) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه: ح٥٢، وفي البيوع باب الحلال والحرام وبينهما مشتبهات: ح٢٠٥١.

(٤٦) ينظر الفصول في الأصول: ٩٨/٢، الفروق: ٢٦٨/٤، قواعد الأحكام للعز: ٢٨٩/٢، طلعة الشمس: ٢٠٥/٢، العدل والإنصاف: ٩٢/١.

(٤٧) الموافقات: ٣٨/٣.

(٤٨) جامع الترمذي، كتاب صفة القيامة، باب رقم (٦٠) بحديث رقم ٢٥١٨ حديث حسن صحيح.

(٤٩) ينظر: أصول الجصاص: ٩٨/٢- ٩٩، منتهى الوصول والأمل: ٢٥٥؛ الاعتصام: ١٥٩/٢؛ طلعة الشمس: ٢٠٥/٢، العدل والإنصاف: ٩٤/١.

(٥٠) سورة النساء: آية ٨٢.

(٥١) ينظر: الأحكام لأبن حزم: ١٢٦/٦.

(٥٢) العمل بالاحتياط: ١٣٦.

(٥٣) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب: تفسير المشبهَّات: ح٢٠٥٣، وباب شراء المملوك من الحربي وهبته وعتقه: ح٢٢١٨، وكتاب الفرائض، باب الولد للفراش: ح٦٧٤٩.

(٥٤) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: ٣٤٣/٤؛ المعيار المعرب للونشريسي: ٣٧٨/٦.

(٥٥) الموافقات: ١٠٢/٤.

(٥٦) السنن الكبرى للبيهقي ، شعب الايمان: ١٥٠/٢.

(٥٧) ينظر: أصول السرخسي: ٣٤٥/١، اللمع للشيرازي: ٨٨.

(٥٨) الموطأ كتاب النكاح، باب ما جاء في كراهية إصابة الاختين بملك اليمين، ٥٣٨/٢.

(٥٩) سورة المؤمنون: آية ٦.

(٦٠) سورة النساء: آية ٢٣.

(٦١) ينظر: شرح اللمع: ٣٢٤/١؛ المحصول للرازي: ٤٤٠/٥؛ المنثور في القواعد: ١٢٦/١.

(٦٢) صحيح البخاري، كتاب الآذان، باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس: ج٨٦٥، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة: ح٤٤٢.

(٦٣) الموافقات ، للشاطبي: ١٠٥/٤.

(٦٤) الاعتصام: ٥١١/١.

(٦٥) ينظر: الأحكام لأبن حزم: ١٢١/٦؛ الفروق للقرافي: ٧٣/٣.

(٦٦) الفروق: ٧٣/٣.

(٦٧) أصول الجصاص: ٩٩/٢.

(٦٨) ينظر: الفروق: ٣٦٤/٤- ٣٦٨؛ التحرير مع التيسيرلأبن الهمام: ١٢٦/٣؛ منتهى الوصول لأبن الحاجب: ٤٩، مسلم الثبوت لأبن عبد الشكور: ١٨٢/٢، الأحكام للأمدي: ٣٦٣/٣، نهاية السول للأسنوي مع البدخشي: ١٨٤/٣، العدة لأبي يعلي: ١٠٤٠/٣.

(٦٩) الفروق: ٣٧٤/٤، الإشباه والنظائر لأبن السبكلي: ١١١/١.

(٧٠) منتهى الوصول لأبن الحاجب: ٤٩، بيان المختصر للأصفهاني: ٤٩٩/١؛ قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: ١٦/٢، المنثور في القواعد:١٢٨/١.

(٧١) المصادر السابقة.

(٧٢) قواعد الأحكام: ١٥/٢.

(٧٣) ينظر: قواعد الأحكام، ١٥/٢.

(٧٤) ينظر: البرهان للجويني: ٧٧٩/٢، الأحكام للآمدي: ٣٦٣/٣، قواعد الأحكام للعز: ١٤/٢؛ الفروق للقرافي: ٣٦٩/٤، الفتاوى لابن تيمية: ١٤٢/٢٠.

(٧٥) مجموع الفتاوى: ٥١٢/١.

(٧٦) ينظر: فتح القدير لأبن الهمام: ٣٤٩/٢.

[٧٧] ينظر: الموطأ: ٣١١/١، الفروق: ١٩١/٢.

[٧٨] ينظر: الموافقات: ١٠٥/٤.

[٧٩] الموطأ: ٣١١/١.

[٨٠] ينظر: الاعتصام للشاطبي: ١٤٦/٢- ١٤٧.

[٨١] ينظر: الفروق: ١٩١/٢.

[٨٢] الأشباه والنظائر لأبن السبكي: ١١٤/١- ١١٥.

[٨٣] ينظر: الموافقات: ١٠٦/٤- ١٠٧، لكن الذي في الأم: ١٨٧/٢، إن الإمام الشافعي قال: (الضحايا سنة لا أحب تركها).

[٨٤] المغني لأبن قدامة: ٣٤٨/١.

[٨٥] الموافقات: ٢٤٩/٥.

[٨٦] سورة النحل: آية ١١٦.

[٨٧] سورة يونس: آية ٥٩.

[٨٨] سورة البقرة: آية ٢٩.

[٨٩] سورة الأنعام: الآية ١١٩.

[٩٠] الأحكام لابن حزم: ١٣٠/٦.

[٩١] ينظر: العمل بالاحتياط: ١٤٦- ١٤٧.

[٩٢] سورة الفتح: آية ١٢.

[٩٣] سورة الجاثية: آية ٣٢.

[٩٤] سورة النجم: آية ٢٨.

[٩٥] صحيح البخاري كتاب النكاح، باب: لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه، ح٥١٤٣، وفي الأدب باب: ما ينهى عن التحاسد والتدابر، ح٦٠٦٤.

[٩٦] الأحكام لأبن حزم: ١٣/٦.

[٩٧] ينظر: العمل بالاحتياط: ١٤٣.

(٩٨) صحيح مسلم كتاب الحيض، باب: الدليل على أن من تيقن الطهارة ثم شك في الحديث فله أن يصلي بطهارته تلك: ٢٧٦/١، ح٣٦٢.

(٩٩) الأحكام لأبن حزم: ١٣٠/٦.

(١٠٠) العمل بالاحتياط: ١٤٧، القواعد الفقهية ٩٦.

(١٠١) مسند الإمام احمد: ١٠٨/٢، فعن حديث ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : «**إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته**».

(١٠٢) الأحكام لابن حزم: ٦-١٥-١٦.

(١٠٣) ينظر: الجواهر الثمينة للمشاط: ص٢٣٦.

(١٠٤) الجواهر الثمينة: ص٢٣٦.

(١٠٥) الجواهر الثمينة : ص٢٣٦.

(١٠٦) الأحكام لأبن حزم: ١٢٦/٦.

(١٠٧) ينظر: الأحكام لأبن حزم: ١٢٨/٦.

(١٠٨) الأحكام لأبن حزم: ١٢٨/٦.

(١٠٩) الأحكام لأبن حزم: ١٢٩/٦.

(١١٠) الموافقات: ٢٤٩/٥.

(١١١) الفتاوى: ١١٠/٢٥.

(١١٢) أصول الجصاص: ٩٨/٢- ٩٩.

(١١٣) الموافقات: ٨٥/٣.

(١١٤) ينظر: الأشباه والنظائر لأبن السكبي: ١١١/١؛ قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: ١٥/٢.

(١١٥) الفتاوى: ١٠٠/٢٥.

(١١٦) الأشباه والنظائر: ١٣٦.

(١١٧) ينظر: مجموع الفتاوى: ١٣٧/٢٠- ١٣٨.

(١١٨) ينظر: قواعد الأحكام: ٢/١٥، الأشباه والنظائر للسيوطي: ٢٥٧.

(١١٩) ينظر: القواعد الفقهية، لعبد العزيز محمد عزام : ص٢٥١.

(١٢٠) ينظر: بدائع الفوائد، لأبن القيم: ٣/٢٥٧، المنثور في القواعد للزركشي: ١/١٣٢.

(١٢١) ينظر: التعارض والترجيح لعبد اللطيف البرزنجي: ٢/٣٢٥.

(١٢٢) ينظر: المصدر السابق نفسه.

(١٢٣) جامع الترمذي كتاب الاستئذان، باب: ما جاء في الإسلام على مجلس فيه المسلمون وغيرهم برقم٢٧٢.

(١٢٤) بدائع الفوائد لأبن القيم: ٣/٢٥٧.

(١٢٥) ينظر: بيان المختصر: ٣/٣٨٤، أصول الجصاص: ٢/٢٩٨؛ المحصول: ٥/٤٤٠، الأدلة الاستئناسية : ٤٢٨، القواعد الفقهية: ص ٢٥١ .

(١٢٦) الفتاوى: ٢٠/٢٦٢.

(١٢٧) التعارض والترجيح: ٢/٣٢٧.

(١٢٨) المنثور في القواعد: ١/١٢٩؛ بدائع الفوائد لأبن القيم: ٣/٢٥٨، القواعد الفقهية: ٢٥٣ .

(١٢٩) ينظر: قواعد الأحكام: ٢/١٧؛ بدائع الفوائد: ٣/٢٥٨.

(١٣٠) ينظر: أصول السرخسي: ٢/١٩؛ مرآة الأصول لملا خسرو: ٢٦٨؛ بدائع الصنائع: ٣/٢٧١- ٢٧٢؛ الفتاوى لأبن تيمية: ٢١/ ٥٢٠- ٥٢١؛ الأدلة الاستثناء.

(١٣١) بدائع الفوائد: ٣/٢٧٢، القواعد الفقهية: ٢٥٣ .

(١٣٢) المصدر السابق نفسه.

(١٣٣) القواعد الفقهية : ٩٧.

(١٣٤) ينظر: مسلم الثبوت لأبن عبد الشكور: ٢/١٨٢، قواعد الأحكام للعز: ٢/١٦؛ الأشباه والنظائر للسيوطي: ٢٥٧.

(١٣٥) ينظر: التعارض والترجيح: ٢/٣٢٩.

(١٣٦) مسند الإمام احمد.

(١٣٧) التعارض والترجيح: ٣٢٩/٢- ٣٣٠.

(١٣٨) ينظر: التعارض والترجيح: ٣٣٤/٢- ٣٣٥.

(١٣٩) ينظر: سنن الدارمي: ٢٢٩٥/٢.

(١٤٠) التعارض والترجيح: ٣٣٥/٢.

(١٤١) ينظر: قواعد الأحكام: ١٥/٢، الأدلة الأستئناسية: ٤٣١.

(١٤٢) من خلال متابعتي لأقوال الفقهاء والأصوليين تبين لي أنهم لم يفرفوا بين المصطلحين مراعاة الخلاف، والخروج من الخلاف، فنجدهم يعبرون بأحدهما عن الآخر أينما جاء وربما جمعوهما في عبارة واحدة لقولهم: «مراعاة الخروج من الخلاف»، ينظر: الميزان الكبرى للشعراني: ٣٦/١، بيد أن هنالك فرقاً فنياً وعملياً واضحاً (فالخروج من الخلاف) هو القيام بعمل لا يتناقض بصورته مع الآراء المختلفة كأن يقع الخلاف بين وجوبه واستحبابه وإباحته- فالقائم به إذاك لا يعارض مرأباً لأحد أو يقع الخلاف بين حرمته و كراهته وإباحته، فتارك فعله لا يعارض رأياً لأحد، ويعني هذا أن الخروج من الخلاف أمر تعبدي من باب الورع واتقاء الشبهات، أما مراعاة الخلاف- فهو حكم يصل إليه المجتهد معتمداً على الأدلة التي بين يديه- أدلته وأدلة مخالفه- وبمقارنة هذهِ الأدلة وملاحظة قواعد شرعية أخرى، يصل إلى حكم أخر، فهو يقرر حكماً معتمداً على أدلة متعارضة أمكنه البحث وتقليب النظر فيها أن يقرر ذلك الحكم، ينظر: مراعاة الخلاف والخروج منه عند الأصوليين للدكتور بشير مهدي الكبيسي، المنشور في مجلة الجامعة الإسلامية العدد ٧.

(١٤٣) المعيار المعرب للونشريسي: ٣٧٨/٦، وجاء بنفس هذا التعريف في الجواهر الثمينة للمشاط: ٢٣٥.

(١٤٤) المعيار المعرب للونشريسي: ٣٧٨/٦.

(١٤٥) ينظر: الاعتصام للشاطبي: ١٤٦/٢.

(١٤٦) ينظر: العمل بالاحتياط: ٢٤٤.

(١٤٧) الأشباه والنظائر: ٢٥٧.

(١٤٨) ينظر: بداية المجتهد لأبن رشد: ٥٨/٢؛ الأشباه والنظائر للسيوطي: ١٣٧.

(١٤٩) صحيح البخاري كتاب الصلاة باب: ما يذكر في الفخذ بعد الحديث: رقم ٣٧٠.

(١٥٠) صحيح مسلم كتاب الجهاد والسير، باب: غزوة خيبر: ٣/ص١٤٢٦، ح رقم ١٣٦.

(١٥١) صحيح البخاري كتاب الصلاة، باب: ما يذكر في الفخذ، باب (١٢) بعد الحديث رقم ٣٧٠، ومع الفتح: ٤٧٨/١.

(١٥٢) إحياء علوم الدين للإمام الغزالي: ٨٥٦/٢– ٨٥٧.

(١٥٣) ينظر: فتاوى الإمام الشاطبي: ١١٦، تعليقات الشيخ عبد الله دراز على الموافقات: ٢٠٢/٤.

(١٥٤) الفروق للفراقي: ٣٦٨/٤، بدائع الفوائد: ٢٥٧/٣.

(١٥٥) إحياء علوم الدين: ٨٥٦/٢– ٨٥٧.

(١٥٦) الموافقات: ١٤٧/٢.

(١٥٧) قواعد الأحكام للعز: ١٩/٢– ٢٠.

(١٥٨) المصدر السابق: ٢٠/٢.

(١٥٩) المصدر السابق: ١٩/٢– ٢٠.

(١٦٠) المصدر السابق: ١٩/٢– ٢٠.

(١٦١) ينظر: القاموس المحيط: ٢٦٧/٢؛ النهاية في غريب الحديث والآثر حرف الواو باب الواو مع السين: ١٨٦/٥.

(١٦٢) الروح لأبن القيم: ٣٤٦.

(١٦٣) أي: من أبتلى بالوسوسة من المسلمين.

(١٦٤) التبصرة في ترتيب أبواب للتمييز بين الاحتياط والوسوسة على مذهب الإمام الشافعي: ص١٦١.

(١٦٥) ينظر: تلبيس أبليس: ١٣٥، إغاثة اللهفان: ٢١٧/١.

(١٦٦) ينظر: الروح لأبن القيم: ٣٤٦.

(١٦٧) المصدر السابق نفسه.

(١٦٨) ينظر: إغاثة اللهفان لأبن القيم: ٢٠٧/١، الوسوسة أسبابها وعلاجها لعيادة الكبيسي: ٤٥- ٤٦.

(١٦٩) تهذيب مختصر أبي داود لأبن القيم: ٧٢/١، الأدلة الاستئناسية: ٤٣٤.

(١٧٠) إغاثة اللهفان: ١٨٧/١.

(١٧١) سورة النساء آية: ١٧١.

(١٧٢) سورة الإنعام آية : ١٤١.

(١٧٣) سورة البقرة آية: ٢٢٩.

(١٧٤) سورة البقرة آية: ١٩٠.

(١٧٥) سنن النسائي كتاب الحج، باب التقاط الحصى: ح٣٠٥٧.

(١٧٦) سنن أبو داود كتاب الحد، باب الأدب: ح٤٩٠٤.

(١٧٧) إغاثة اللهفان: ١٨٧/١.

(١٧٨) إغاثة اللهفان: ١٨٧/١- ١٨٨.

(١٧٩) سورة النجم: آية ٢٣.

(١٨٠) الفتاوى لأبن تيمية: ١٤٠/٢٠.

(١٨١) ينظر المصدر السابق: ٥٢٠/٢١- ٥٢١.

(١٨٢) مسند الإمام احمد: ١٠٨/٢.

(١٨٣) الأدلة الاستئناسية: ٤٣٦، القواعد الفقهية ١١٤ .

(١٨٤) ينظر: مسلم الثبوت لأبن عبد الشكور: ١٨٢/٢.

(١٨٥) سلالة القواعد الأصولية للسديس: ص٣٦٢.

(١٨٦) ينظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي: ١٣٧، الفتاوى الكبرى، للهيتمي ابن حجر: ٢٣٠/١.

(١٨٧) الروح: ٣٤٦.

(١٨٨) الفتاوى الكبرى لأبن حجر: ١٦/١- ١٧.

(١٨٩) ينظر: مراعاة الخلاف والخروج منه عند الأصوليين للدكتور بشير الكبيسي: ٤٥.

(١٩٠) ينظر: الأدلة الاستئناسية: ٤٣٨، العمل بالاحتياط لمنيب شاكر: ٢٤٩.

(١٩١) الروح: ص٣٤٦.

(١٩٢) سنن الدارقطني، كتاب الصلاة، باب لا تشبهوا الوتر بصلاة المغرب: ٢٤/٢- ٢٥.

(١٩٣) ينظر: الأشباه والنظائر لأبن السبكي: ١١٢/١؛ الأشباه والنظائر للسيوطي: ٢٥٨، الأدلة الاستئناسية: ٤٣٨- ٤٣٩، مراعاة الخلاف للدكتور بشير الكبيسي: ص٤٥.

(١٩٤) الروح: ص ٣٤٦.

(١٩٥) مراعاة الخلاف لبشير الكبيسي: ص٤٥.

(١٩٦) ينظر: الفروق: ٢١٢/٤؛ الفتاوى الكبرى، لأبن تيمية: ١٤٢/٢٠؛ الأدلة الاستئناسية: ص ٤٤٠.

(١٩٧) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: ١٤/٢.

(١٩٨) الفتاوى: ٣٧٦/٢١- ٣٩٠.

(١٩٩) فصول البدايع: ٣٩٢/٢.

(٢٠٠) ينظر: الفتاوى: ٢٨١/٢١- ٢٨٢.

(٢٠١) ينظر: الموافقات للشاطبي: ١٦٤/١؛ ٥٣١/٣.

(٢٠٢) ينظر: الموافقات: ١٦٤/١، الأدلة الاستئناسية: ص٤٤١.

(٢٠٣) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر: ج٣٩، الموافقات: ١٦٥/١.

(٢٠٤) ينظر: الأشباه والنظائر لأبن السبكي: ١١٢/١ و١١٤، الموافقات: ١٦٤/١.

(٢٠٥) ينظر: الأشباه والنظائر لأبن السبكي: ١/١١٣؛ الأشباه والنظائر للسيوطي: ٢٥٨، الموافقات: ١/١٦٤.

(٢٠٦) الأشباه والنظائر: ١/١١٢- ١١٣.

حذف حرف الجر
دراسة نحوية دلالية في بعض آيات القرآن الكريم

أ.م.د.عمر علي محمد الدليمي

كلية العلوم الإسلامية – الفلوجة/ جامعة الأنبار

م.م.سعد صبار عبد الباقي الآلوسي

كلية العلوم الإسلامية – الفلوجة/ جامعة الأنبار

المقدمة

الحمد لله الذي خلقنا وعلّمنا البيان ويسّر لنا قراءة القرآن والصلاة والسلام على سيّد الخلق وأفصح الأنام وعلى آله الأطهار وصحبه الأبرار وبعد:

الحذف باب واسع من أبواب اللغة العربية، ولما كان القرآن الكريم منزلا على سنن هذه اللغة فالحذف واسع فيه كذلك، وتتمثل سعته في أنه لا يقتصر على طائفة من الألفاظ أو مجموعة من الأساليب أو فن من فنون الكلام بل يحتمل وروده في كل مفاصل اللغة ومناحيها.

وفي غير القرآن الكريم الذي سيشتمل عليه بحث حذف حروف الجر لا يشذ الحذف عن سائر مميزات اللسان العربي من حيث كونه يستحسن في مواضع ومواقف ولا يستحسن في أخر؛ لذا حاولنا إبراز بعض الآيات التي ورد فيها حذف حرف الجر وتبيان العلل ومواطن الجمال فيها والتعريج على توضيح الفرق بين ذكره وحذفه في الموضع الواحد، كل ذلك بعد عرض موجز لأقوال علماء النحو والتفسير والبلاغة وعلوم القرآن من غير أن يفوتنا ترجيح ما نراه أنسب أو رأي نذيل به هذه الأقوال سائلين الله عز وجل أن يلهمننا الصواب.

ما حدانا إلى الكتابة في هذا الموضوع أمران اثنان: الأول ولوعنا بالنحو العربي الذي قادنا إليه شغفنا بالقرآن الكريم، والأمر الآخر: الرغبة في التوصل إلى تصحيح بعض المفاهيم الداعية إلى عدم الاكتراث بدراسة حروف الجر فضلا عن الحذف الطارئ عليها.

بحثنا من الآيات القرآنية ما كان عماد البحث ومحوره مستشهدين في مواضع بأقوال العرب من الشعر إذا كان دائرا في فلك حذف حروف الجر التي وردت في هذه الآيات الكريمات.

تندرج حروف الجر في ضمن حروف المعاني ويمثل الحذف جانبا من جوانب استعمالاتها ويتعدى كونه ظاهرة بتأصله في السياق المصاحب لاستعمالات حروف الجر، وليس من الإنصاف أن يهمل مبحث كهذا لمجرد ضيق مساحة البحث فيه إذ إن إضاءته في اللغة جلية وحضوره في القرآن الكريم لا غبار عليه، وغايتنا الانتفاع والنفع لعلنا بهذا العمل نشارك في أن تستبين سبيل مكامن الإبداع في اللغة العربية صبابة منها ويتجلى

الإعجاز في كتاب الله العزيز لمحة منه، فإن أفاد فما هو إلا قطرة من بحر زاخر ورشفة من معين ثر، والله خير معين.

جرت خطوات البحث سردا متلاحقا لحذف حروف الجر الأحادية فالثنائية فالثلاثية ولم نتناول حروف القسم لعدم ورود حذفها في القرآن الكريم، هذا بعد عرض لأهمية هذا الموضوع ودواعي التمحيص فيه، وختم بإيجاز لأهم النتائج التي خلصنا إليها، ولا ندعي الإجادة وحسبنا القصد إلى الخير والسلام.

تمهيد

الحذف لغة: القطع من طرف الشيء وحذف من شعره ومن ذنب الدابة إذا قصر منه[١].

واصطلاحا: «إسقاط كلمة بخلف منها يقوم مقامها»[٢].

والحرف لغة: «الطرف والجانب... وحرفا الرأس شقاه وحرف السفينة والجبل جانباهما والجمع أحرف وحروف... حرف كل شيء طرفه وشفيره وحده.. وفلان على حرف من أمره أي ناحية منه»[٣].

واصطلاحا: «ما دل على معنى في غيره»[٤] أو هو «ما لا يجوز أن يخبر عنه ولا يكون خبرا»[٥] أو هو ما «لا يحسن فيه شيء من العلامات التسع»[٦]. وهي العلامات التي يعرف بها الاسم والفعل، وتتوقف معرفة دلالته على ما يجاوره من ألفاظ فهو على شفا المعنى محتملا لأكثر من وجه حتى تسنده مقاصدها.

للحرف أهمية بالغة في تكوين الجملة فهو ركن متأصل (حجر الزاوية) في لغتنا ويجدر الإعراض عن قول من يبخس حقه بدعوى قصوره عن أداء الاسم والفعل والزعم بهامشية دوره في الجملة؛ ذاك أنه الجسر الدلالي والصوتي الذي يوصل بين المعاني ويوائم بين الألفاظ؛ لذا يراد منه التنوع على حسب ما يوافق هذه المعاني مجتمعة وهو الساند والرافد لما لا يقوى على التوصل بذاته إلى ما يليه دلالة وصوتا واستمرارا لجريان اللسان بالألفاظ وهذا عين ما أشار إليه الزمخشري (٥٣٨هـ) إذ قال: «إن الأفعال المقتضية للمفعول على ضربين:

الأول: فعل يصل إلى مفعوله بنفسه نحو: ضربت زيدا، فالفعل هنا أفضى بنفسه بعد الفاعل الى المفعول الذي هو (زيدا) فنصبه لأن في الفعل قوة أفضت إلى مباشرة الاسم، والثاني: فعل ضعف عن تجاوز الفاعل إلى المفعول فاحتاج إلى ما يستعين به على تناوله والوصول إليه وذلك نحو: مررت وعجبت وذهبت»[٧].

نعم إن الحرف كما ذكر ابن السراج لا يأتلف منه مع الحرف كلام فلو قلت (أمن) تريد ألف الاستفهام و(من) التي تجر بها لم يكن كلاما، وعدم جواز قولنا: إلى منطلق كما نقول: الرجل منطلق مثلما لا يجوز أن يخبر به[٨]، بيد أن هناك ما يقابل ذلك في قول من فطن إلى أن الحرف يكتفى به «في مواضع مخصوصة حذف فيها الفعل واقتصر على الحرف فجرى مجرى النائب نحو قولهم: (نعم) و(بلا) و(إي) و(إنه) و(يا) وزيد (قد) في قوله: وكأن قد»[٩].

في هذه المواضع نرى الحرف قد سد مسد محذوف وأنبأ به ونبه عليه وعوض منه حتى إن كان المحذوف جملة نحو أن يقال: هل جاء زيد فتقول: نعم، أي: نعم جاء زيد.

نستدل على ذلك بكلام ابن جني (٣٩٢هـ) في دلالة الحروف المعجمية وأهميتها وقد يصح أن نقيس عليه أهمية حروف المعاني؛ لأنها أولى منها في الوظيفة، يقول: «لما كانت لكل كلمة في المعجم العربي دلالة وهي العلة الحقيقية لوضع كل لفظ على الإطلاق ولا يشذ عن ذلك حروف المعجم التي لها في لغتنا النصيب الكبير فهي تمثل اللغة العربية»[١٠]. ولما كان حرف المعجم بهذه القيمة لا يستبعد ولا يستغرب أن يكون المعاني الأهمية الكبرى فإن حذف حرف الجر الذي هو من جنس حروف المعاني وأحد أفرادها ليس عملا اعتباطيا ولا يجب الإقدام عليه كيف ما اتفق أو لأي سبب كان، بل هو ضرب من ضروب البلاغة وجنس من أجناس التعبير ولا يعني بأي حال من الأحوال حطاً من أهمية المحذوف أو إلغاء لدوره أو تعليقا لتأثيره في توجيه الدلالة، هذا إذا لم ينجم عن الحذف إخلال في المعنى أو تعثر في الأسلوب أو تشويه في النظم واقتضى لقرائن الأحوال، وليس شرطا أن يقصد منه استغناء عن المحذوف أو عن وقعه وموقعه في الدلالة والإعراب ولكن حرف الجر من البيان- عند حذفه- بحيث كان له في غيابه عن الجملة ذات الوقع في النفس وقت كان مذكورا مع تغيير مقصود لمراد المتكلم يندرج في عمل الحذف، هذا التغيير هو زيادة حسنة وإشراقة دلالية لها ميزتها البلاغية ما تماشت مع قصد المتكلم وتوصل إلى

غايته من الكلام وتتسق مع سياق حاله وتأتي مطابقة لما هو مكنون في صدره، ولأن الحذف- وإن أنقص من عدد حروف الجملة- يخدم المعنى ويصقل الكلام ويعصمه من الحشو والركاكة.

وقد صرح عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) ببلاغته من حيث الإطلاق والعموم قائلا عنه: «باب دقيق المسلك لطيف المأخذ عجيب الأمر شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق وأتم ما تنطق بيانا إذا لم تبن»[١١].

وقطع الباقلاني (٤٠٣هـ) بأن «الحذف أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب كل مذهب في القصد من الجواب»[١٢] وهذا الحكم يتسم بالعموم الذي يأباه النظر في القرآن الكريم فلو كان الحذف أبلغ من الذكر لكان في القرآن في كل موضع حذف ولكان أكثر من الذكر وهذا لم يكن.

من النادر في اللغة أن يعمد إلى أمر من اجل أمر آخر ضده ومخالف له تماما وهو ما يتمخض عنه الحذف الفني البليغ فتأمل في البراعة والإبداع.

بلاغة الحذف مؤدية لوظيفة اللغة الرئيسة وهي الدلالة والإفصاح والإبانة، فإن ضعفت هذه الوظيفة في الكلام ضعف الحذف وقل وإلا فالعكس كائن، أي في حال قويت الدلالة بأن وضع اللفظ على حسب التصور الذهني لا الماهية الخارجية واتساق ذلك مع قرائن الأحوال وأدي المعنى بتمامه جاء الحذف ووجد موضعه.

ويكثر حذف حرف الجر في ما تكون من حرف واحد (الحروف الأحادية) وترادف مع حرف آخر لقوة دلالة الكلام على معناه كـ(لام كي) لأن كي تدل على ما تدل عليه (اللام) وهي العلة الصريحة كما يسميها علماء أصول الفقه[١٣]، كما في قولك: جئت كي أراك، أي لكي أراك فحذف حرف اللام للاكتفاء بالحرف المرادف له في المعنى وهو (كي).

وممّا حذف من ذلك وأبقي عمله: حرف (الباء) كما في ما نقل رؤبة بن العجاج عن بعض العرب قولهم: (خير عافاك الله) في جواب من قال: (كيف أصبحت)، وفي القسم في قولهم (الله لأفعلن) بجر لفظ الجلالة المقسم به على نية حذف حرف القسم الجار[١٤].

ولأن غاية حروف الجر الاختصار والإيجاز فقد ذكر ابن جني أن حذفها لا يسوغه القياس لما فيه من الانتهاك والتجوز في غير محله وأن اختصار المختصر إجحاف به، مثاله استقباح حذف اسم الفعل؛ لأنه اختصار للفعل[١٥].

ولعل ما يعضد رأيه أن العرب تعد الجار والمجرور بمنزلة الكلمة الواحدة، ويظهر بأجلى صوره في كلمات مثل: (فيم، ولم، وعم) كقوله تعالى: ﴿ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَاهَا ﴿٤٣﴾ ﴾ [النازعات] و﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ﴾ [التحريم: ١]، و﴿ عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ﴿١﴾ ﴾ [النبأ] وغير ذلك كثير[١٦]، فقبح الحذف بلا دليل أو مسوغ ملجئ، ولا يخرج عن ذلك دخولها على الأسماء الظاهرة دون الضمائر نحو: (في بيوت) في قوله تعالى: ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ ﴾ [النور: ٣٩].

ومما يدخل في دواعي حذف حرف الجر وعلله كثرة الاستعمال وبقاء الدلالة على ما كانت عليه قبل الحذف غير منقوصة ويكثر في حروف الجر المسماة بحروف الإضافة كـ(اللام) و(من) نحو: غلام زيد، وأثواب خز، أي غلام لزيد وأثواب من خز، إذ إن الحذف والزيادة توأمان متقابلان يحبكان الأسلوب يرصنانه، والعرب تزيد وتحذف حفظا وإيثارا له، ثم إن حذف حرف الجر لقصد أراده المتكلم تغييرا في الدلالة يكون حكمه كالثابت فلا يقدح الحذف في عمله ولا يحدث خللا لا في المعنى ولا في الإعراب[١٧].

يتبين من ذلك أن حذف حرف الجر لا يعني عدم وجوده في موضعه في أصل البدء أو الاستغناء عنه أو إبعاد تأثيره في الدلالة ولا هو خطأ أخطاه المتكلم أو غلط به فتراجع ثم أعاد قوله؛ لأنه متأصل في الجملة ولم يحذف إلا لزيادة فوائد أولها الاختصار والإيجاز، وإن انتفت هذه الفائدة لم يصح حذفه بلاغيا أو كان خلاف الأولى، والأجدى حينئذ ذكره في الموضع الذي حذف منه وقدر فيه.

وليس الاختصار الفائدة الوحيدة في حذف حرف الجر بل يزاد عليها دلالة أخرى في الكلام المحذوف منه حرف الجر وهي اشتمال الفعل المتعلق به الجار وتشربه لمعنى فعل آخر يمتزج معناه بمعنى الفعل المذكور فيوحي بدلالتي الفعلين معا بلفظ فعل واحد هو الفعل الذي يكون معناه قد أريد قبل الفعل الثاني من حيث زمن القصد أو الذي يكون معناه أكثر تحققا من الآخر أو أصوات حروفه متناسقة مع الأصوات المجاورة أو كل ذلك في

وقت واحد أو بعضه، وهذا ما اصطلح عليه عند النحويين بالتضمين، أي قد يحذفونه لإرادة المتكلم تضمين الفعل معنى فعل متعد بنفسه لا بحرف الجر[١٨].

وهو كقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ ﴾ [البقرة: ٢٢٧] فالفعل (عزم) يتعدى بالحرف (على) ولكن حذفه قادنا إلى أن في الآية الكريمة قصد إفهام معنى آخر يتعدى بنفسه وهو (نووا) أو (أرادوا) أو (اختاروا) أو كلها مجتمعة، وفي الظن إن حذف حرف الجر هنا متأت من أن الطلاق هو اختيار اختاره المطلق سواء كان الطلاق مضطرا إليه وغير مرغوب فيه ابتداء أم لا، والأكثر كونه اختيارا مضطرا إليه لأنه يشبه الدواء الذي يتناوله المريض اضطرارا من غير رغبة ولا تمنٍ فانتفت لذلك صفة الإصرار بحذف حرف الجر (على) إشارة إلى تقبل أي حل قبل الطلاق والاستعداد للرضا به والعزم عليه لا عزمه، أما الطلاق فقد عزموه ولم يعزموا عليه وسبب ذكر هذا اللفظ دون غيره من الأفعال المرادفة في معناه هو الدلالة اللطيفة للفعل (عزم) وهي الإقدام بتجرؤ بعد مخاض فكري وتشاور وتداول مع غيره، والله تعالى أعلم.

إذن فحرف الجر يبقى صداه في المعنى في القرآن الكريم خصوصا بعد حذفه فإن كان تأثيره في رفد الكلام بالبلاغة والجمال لا يكون إلا بذكره فلا حذف وإن كان هذا التأثير بعد الحذف مساويا لتأثيره له قبل الحذف فالفائدة المحصلة هي الاختصار والإيجاز وإن كان التأثير بعد الحذف أقوى منه قبله فلفائدة أخرى هي التضمين كما أسلفنا.

بقي أن نشير إلى أن الحذف القياسي لحرف الجر هو ما جاء قبل (أن) و(أنّ) وما عداه فهو حذف سماعي كما يأتي بيانه تباعا إن شاء الله تعالى.

حذف (الباء)

حرف من الحروف الملازمة للجر ولحذفه في القرآن الكريم مواضع من بينها قراءة[١٩] من قرأ قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ﴾ [النساء: ١] بجر الأرحام[٢٠].

ذكر الفراء (٢٠٧هـ) عن خفض (الأرحام) قولهم: بالله والرحم، ولكنه قبحه لأن العرب لا ترد مخفوضا على مخفوض، والقراءة الجيدة نصب (الأرحام) والمعنى: واتقوا الأرحام أن تقطعوها، قال بذلك أكثر اللغويين ومنهم الزجاج (٣١٠هـ) الذي خطأ من قرأ بالجر مستثنيا جواز مثله في اضطرار الشعر مبينا أن هذا من جهة العربية وخطأه من جهة

الدين وذكر إجماع النحويين على أنه «يقبح أن ينسق باسم ظاهر على اسم مضمر في الجر إلا بإظهار الجار فقد استقبحوا: مررت به وزيدٍ وبك وزيدٍ إلا مع إظهار الخافض»(٢١)، أي بان يقال: بك وبزيد.

ولما كان حرف الجر لا ينفك عن مجروره وإنه معه في منزلة الكلمة الواحدة لذا وجب ذكر أحدهما أينما ذكر الآخر وتكراره كلما تكرر.

والذي يظهر لنا أن ذلك ليس بمستغرب في اللغة إذا ما فهمت مقاصد الكلام وحكمت الدلالة المستقاة منه، فمثلا حين يقال مرة: سلمت على زيد وعلى عمرو وأخرى: زيد سلمت عليه وعمروٍ فالفرق بين الجملتين في الدلالة واضح وهو أنك خصصت في الجملة الأولى سلاما لزيد وسلاما لعمرو على سبيل الإفراد والاستغراق لا الاجتماع والشمول، وفي الجملة الثانية شملتهما مجتمعين بسلام واحد، وإن كان الإعراب في الجملتين ذاته وهو الجر مرة بالحرف وأخرى بالتبعية.

أما إذا كان الحال مثل الآية الكريمة بأن يحذف حرف الجر ويعطف المجرور الظاهر على المجرور المضمر– عند من قرأ بالجر– فإن التساؤل الواقع على لفظ الجلالة (الله) وقع على (الأرحام) فأنزل التساؤل بالله تعالى والتساؤل بالأرحام للاهتمام بها منزلة مقاربة مع فارق مفهوم واجب دل عليه تقدم ذكره تعالى على ذكرها.

أما وروده في الشعر فقد قال الشاعر:

فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا فاذهب فما بك والأيام من عجب(٢٢)

مستدلا بذلك على حذف حرف الجر في مثل هذه الحالة بأنه لا يصح في غير الشعر وأن امتناع جواز ذلك واقع كما امتنع جواز قولك: مررت أخاك، وأنت تريد: بأخيك(٢٣)، وتبعه المبرد (٢٨٦هـ) في منعه لذلك وذكر عدم جواز حذف الباء من (الأرحام).

ومن حذف (الباء) قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، أي يخوف بأوليائه خلافا لمن جعل الحرف المحذوف (من) وقدر المعنى: يخوف من أوليائه(٢٤).

واستغني عن حرف الجر كما حذف المفعول به من قوله تعالى: ﴿لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ ١٥﴾ [غافر] أي لينذركم؛ لأن يوم التلاق ليس هو المنذر بل هو منذر به، ونظيره قوله تعالى: ﴿لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا﴾ [الكهف: ٢] بمعنى: لينذركم بأسا شديدا، أما في الآية هذه

فإنما فهم حذف الحرف لأن النص تقتضي صحته عقلا تقديره لا ذكره من قبيل كون الشيطان لا يخوف أولياءه[٢٥]، فقد حذف حرف الجر وأفضى الفعل فنصب ما بعده كما في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءُو ظُلْمًا وَزُورًا ﴿٤﴾﴾ [الفرقان]، مثل قول الرجل: جئت المكان أي إلى المكان فحذف الجار[٢٦]، وهو ما اصطلح عليه الكوفيون بنزع الخافض، ودلالة الآية: فقد جاءوا بظلم وزور ولم يقل: فقد أحضروا ظلما وزورا وإن كان معناه متضمنا معنى الفعل المذكور وهو إشارة لطيفة وبيان جزيل إلى إصرارهم على الظلم والزور فهم قد احضروه وحضروا معه وأقاموا عنده وجثوا عليه، فتحصل من حذف حرف الجر (الباء) إيجاز مع إحاطة لمعنى أوسع فسبحان جامع النقيضين بطريق واحد ومفهم لهما من غير لبس.

أو قد تضمن الفعل (جاء) معنى الاقتراف وإنما اختير المجيء دون غيره مما هو قريب منه لإعطاء معنى الغشيان والإحكام وأنه استوعبهم ولم يردهم عنه يقظة ضمير.

ومن الحذف القياسي قوله تعالى: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ﴾ [المؤمنون: ٣٥]، موضع (أنكم) نصب على معنى: أيعدكم بأنكم إذا متم، فلما حذف الحرف تعدى الفعل فنصب الموضع[٢٧].

وفي كلام العرب قد يحذف حرف الجر قياسا باطراد وأما الحذف السماعي فمثل حذف الباء قبل الاسم فيزول عمله وينصب الاسم على نزع الخافض نحو قول الشاعر:

تمرون الديار ولم تعوجوا   كلامكم علي إذن حرام[٢٨]

وهذا من باب الاتساع في النحو وهو أن ينصب ما حقه الجر بعد حذف حرف الجر وبقاء أثره في المعنى فيتوسع إلى جواز إعرابه مفعولا به، مثاله أيضا قوله تعالى: ﴿لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١١٥﴾﴾ [المائدة] فقد أخرجه العكبري (٦٠١هـ) بأن جعله من قبيل حذف حرف الجر أي: لا أعذب به أحدا، وكذلك جوز كونه مفعولا به على السعة[٢٩].

ومما يدخل في الاتساع من جنس حذف حرف الجر قولك: سميته زيدا وكنيت زيدا أبا عبد الله والأصل: سميته بزيد وكنيت زيدا بابي عبد الله، ومنه قول الشاعر:

آليت حب العراق الدهر أطعمه   والحب يأكله في القرية السوس[٣٠]

أي أطعم منه لأنه من المحال أكل حب العراق كله.

ومنه قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٥٤] فاتسع وأبلغ[٣١] وإنما حذف حرف الجر لمباشرته الطعام كله لا جزءه.

ومن حذف حرف الباء قياسا مع (أن) المصدرية قوله تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢﴾ [العنكبوت]، ومع (أنّ) قوله سبحانه: ﴿فَدَعَا رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَغْلُوبٌ فَٱنتَصِرْ ۝١٠﴾ [القمر] أراد باني مغلوب فحذف الحرف كما قدره الزمخشري[٣٢].

دل حذف حرف الجر في الآية الكريمة هذه وأمثالها على إخلاص الدعاء وإقرانه بالنص الدعائي مباشرة من دون ذكر للحرف أو الانشغال به لأنه مفهوم ولأن المعنى: فدعا ربه بقوله: إني مغلوب فانتصر، والله تعالى أعلم.

حذف (اللام)

يكثر حذف لام الجر مع (كي) و(أن) قياسا ولذلك يجوز النحويون في إعراب: كي تكرمني، أن تكون (كي) تعليلية مصدرية واللام مقدرة قبلها[٣٣].

أما مع (أن) فنحو: جئتك أنك أهل للمعروف، يراد: جئتك لأنك أهل للمعروف، فحذفت (اللام) تخفيفا وإن حذف حرف الجر مع (أن) كثير مستحسن وهو مقيس أيضا، وعليه قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ ۝١٣١﴾ [الأنعام] وقوله تعالى: ﴿أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ ۝١٤﴾ [القلم].

فأما أن تحذف (اللام) ويبقى عملها في جر المصدر المؤول فيجوز أن يكون عملها نصب الموضع المكون من أن وما بعدها، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ﴾ [الجن: ١٨] أي: ولأن المساجد لله[٣٤].

ونقل النحاس (٣٣٨هـ) عن رفع موضع (أن) وما بعدها عطفا على: ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الجن: ١]، لكن الأكثر أن تحذف (اللام) ويبقي عملها في جر ما بعدها على الموضع وهو أحسن من ذكرها وأبلغ؛ على أن من النادر تقدير جر الموضع، بل تقدير نصبه وهو ما قال به أبو عمرو بن العلاء (١٥٤هـ) والكسائي (١٨٩هـ) والأخفش (٣١٥هـ) وآخرون، وهو مذهب سيبويه (١٨٠هـ) أيضا قياسا على قوله: كلتك وصدتك أي

كلت لك وصدت لك، وعلة النصب هو حذف حرف الجر لا المفعولية عند غير من قال بالتضمين أو الاتساع.

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ ﴾ [يس: ٣٩]، فمنازل ليست مفعولا ثانيا لا في المعنى ولا في الإعراب– إذا ما تركنا الاتساع جانبا– فاقتضى تقدير محذوف أما مضاف بعد المفعول الأول أو حرف الجر (اللام) قبله، والتقدير الأول: قدرناه ذا منازل والتقدير الآخر: قدرنا له منازل، فحذف اللام وكان حذفها حسنا ليتعدى الفعل إلى مفعولين ويستساغ الكلام على اللسان، ولم يذكر الزمخشري حذف اللام من هذه الآية واكتفى باختيار تقدير مضاف لأنه– على حسب رأيه– لا معنى لتقدير نفس القمر منازل والمعنى: قدرنا مسيرة منازل،[٣٥] ثم إن القمر لا يقدر منازل على الحقيقة والتقصي بل إن مسيرته هي ما يقدر منازل، كما في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾ [المائدة: ٣] وهو من المجاز العقلي، والتقدير: حرم عليكم شرب الدم وأكل لحم الخنزير، فلا يعقل أن يحرم نفس الدم ولا نفس اللحم فلم يحرم مثلا رؤية الدم واللحم ولا لمسهما ولا شمهما ولا شيء سوى الشرب والأكل، وهو ما يفهم من الاتجاه العام للغة وسننها المعروف وروحها الذي فطرها الله عليه في الأوضاع كافة، فلو قلت لأحد: منعتك من بيت فلان فالمراد جلي لا إبهام فيه وهو منع دخوله، أو قلت له: أمنعك من هذا الكرسي أي من الجلوس عليه.

ومنه قوله تعالى: ﴿تَبْغُونَهَا عِوَجًا ﴾ [آل عمران: ٩٩ والأعراف: ٨٦]، أي تبغون لها وهي سبيل الله فحذف (اللام) من المفعول الأول، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ ﴾ [التوبة: ٤٧]، أي يبغون لكم الفتنة في معنى الطلب والاستزادة، وقد تقول العرب: أبغني خادما فارها، يريدون: ابتغه لي[٣٦].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿٣﴾ ﴾ [المطففين]، أي ينقصون في الكيل والوزن فحذف اللام من (كالوهم) وهي من لغة أهل الحجاز ومن جاورهم من قيس، إذ يقولون وزنتك حقك وكلتك طعامك بمعنى: وزنت لك وكلت لك، وذكر الفراء أن أعرابية سمعت تقول: إذا صدر الناس أتينا التاجر فيكيلنا المد والمدين إلى الموسم المقبل[٣٧].

وعلى هذا لم يجز أن يوقف على (كالوا) حتى توصل بـ(هم) فيقال (كالوهم)، أما من جعل (هم) توكيدا لما في (كالوا) فيجوز الوقف على (كالوا) وإن كان الاختيار أن تكون (هم) في موضع نصب بمعنى كالوا لهم نصبت بعد حذف حرف الجر؛ لأنه لو كانت (هم)

توكيدا لكان في المصحف ألف مثبتة قبل (هم)، وكان عيسى بن عمر (١٤٩هـ) يقف على (كالوا) وعلى (وزنوا) ثم يستأنف (هم يخسرون) وليس هذا من وجه الكلام عند غيره(٣٨).

ومثل (كالوهم ووزنوهم) شكرتك وشكرت لك، المفعول في هذا كله محذوف على الحقيقة وأصل نصحت لك: نصحت لك رأيك أو هو من التضمين؛ لأن النصيحة إرشاد فهو كقول: أرشدته. وكذلك الحال في: شكرته فهو من شكر بطنه إذا امتلأ ولأن الأصل شكرت لزيد إحسانه فالشكر متضمن للحمد، أي: حمدته، وان إدخال اللام بين المفعول والفعل ليس بمقيس بل هو مسموع في أفعال مخصوصة، هذا ما ذكره الزجاجي (٤١٥هـ) معللا نظرته بعدم جواز أن يقال: ضربت لزيد وأكرمت لعمرو بقصد: ضربت زيدا وأكرمت عمرا، ومهما كثرت الروايات– على أن تكون صحيحة– ألحقت بهذا الباب(٣٩).

والفاصل في جواز ذلك من عدمه هو أمن اللبس وعدمه، فلا يصح مثلا أن يقال: وهبتك وأنت تريد: وهبت لك؛ لأنه يشكل إلا إذا قيل: وهبتك دينارا فهذا جائز فيه الحالتان، ومنه قول الشاعر:

ولقد جنيتك أكمؤا وعساقلا ولقد نهيتك عن بنات الأوبر(٤٠)

وقول الآخر:

إذا قالت حذام فأنصتوها فإن القول ما قالت حذام(٤١)

أي (جنيت لك) و(فأنصتوا لها)(٤٢).

فالأصل في (كالوهم) و(وزنوهم) دخول اللام ثم حذف لفائدة مرادة من قبل أن كيل الطعام ووزنه يتضمن معنى المبايعة والمقاوضة(٤٣)، والتماس والمشاركة فمن طبيعة الإنسان في حالة الشراء والبيع توظيف حواسه وإشغال ذهنه والإمعان في المعاملة حتى نهايتها وربما ظل فكره موصولا بكيفية إجرائها وذاكرته تبقى متعلقة في إعادة حساب ما دفعه وما تسلمه إن كان مشتريا أم بائعا.

«ومن لغة أهل الحجاز أن يقولوا: وزنتك حقك وكلتك طعامك بمعنى: وزنت لك وكلت لك»(٤٤).

يؤيد ذلك الاستدلال بنقيضه وهو قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾ [لقمان: ١٤] و﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنصَحُ لَكُمْ﴾ [الأعراف: ٦٢] فلما كان شكر العبد ربه حق شكره مما لا يتأتى مناله ويشق على المخلوق نواله فصل حرف اللام بين الفعل ومفعوله وحل

التطابق بالحرف وقد تقدم الأمر بشكر الله تعالى على شكر الوالدين؛ لأن الأخير أيسر وان لم يتم ولم يوف لكنه يجزئ.

والأساس في الفعل نصح أنه يتعدى بحرف جر وهو الأفصح كما في قوله تعالى: ﴿ أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنصَحُ لَكُمْ ﴾ [الأعراف: ٦٢] فإن اللام ذكرت ولم تحذف لبيان كون النصيحة غير عادية ولا عابرة بل هي أجزل النصائح وأخلصها وجاءت اللام لتأكيد المنفعة لهم لا لنفسه ولا لغيرهم فيكون أكثر استجذابا لقلوبهم وأسرع استجلابا لأفهامهم وترغيبا لفكرهم واستمالة لعقولهم، وإنما ذكرت ذكره هنا لا حذفه استطرادا واستئناسا.

ويحذف اتساعا بعد هذا الفعل فيصل الفعل بنفسه فقد قال الشاعر:

نصحت بني عوف فلم يتقبلوا رسولي ولم تنجح لديهم وسائلي[٤٥]

ومنه أيضا: مكنتك ومكنت لك، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأعراف: ١٠] وهو بليغ في موضعه[٤٦]، ومنع المبرد حذفها مع إبقاء عملها في كلام العرب حتى في الشعر وقال في قول الشاعر:

وما هجرتك النفس يا مي أنها قلتك ولا أن قل منك نصيبها

ولكنهم يا أملح الناس أولعوا بقول إذا ما جئت هذا حبيبها[٤٧]

(أنها) في موضع نصب وليس جرا والتقدير: لأنها، وجعل شاهدا على كلامه قول الشاعر:

وأغفر عوراء الكريم ادخاره وأعرض عن شتم اللئيم تكرما[٤٨]

«فلما طرح اللام عمل فيه ما قبله ومن ذلك: ... صنعت ذلك ادخار فلان»[٤٩]

أي: ادخارا له[٥٠]. فجر (فلان) بالإضافة لا (اللام)، أو لادخاره كما في قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ ﴿١٣١﴾ ﴾ [الأنعام] أي: لأنهم وهو من الحذف القياسي، لكثرة الاستعمال ومن أجل السلاسة في الجريان لصوتي وتيسير حركة اللسان ولجمال جرس الكاف إذا سبق الهمزة بخلافه إذا سبق (اللام) في قول: (ذلك لأنه)، فهي إذا ذكرت أخرت الانتقال من حرف إلى آخر من دون فائدة تذكر أو مزية تستحسن.

حذف (عن)

قد يحذف هذا الحرف ويعوض منه، ويتمثل التعويض إما بزيادته بمكان آخر من الكلام أو لا كما قال الشاعر:

أتجــزع إن نفــس أتاهــا حمامهــا فهـلا التـي عـن بـين جنبيـك تـدفع[٥١]

فقد نقل ابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ) رأيا لابن جني في هذا البيت قوله: «فهلا تدفع عن التي بين جنبيك فحذفت (عن) من أول الموصول وزيدت بعده»[٥٢].

ولم يهتم عباس حسن لهذا البيت إذ قال في صياغته الشعرية إنها ركيكة ولا عبرة لهذا المعنى فيما يرى[٥٣].

أو لا يعوض حذفه بشيء، ومثله قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا ﴿٦٧﴾ ﴾ [الأحزاب].

رأى الطبري (٣١٦هـ) أن المعنى: عن السبيل فلما حذف (عن) وصل الفعل فنصب وعزا رؤيته هذه إلى التضمين، أي إن فعل الإضلال لا يتعدى إلى مفعولين من غير التوسط بحرف الجر كقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي ﴾ [الفرقان: ٢٩]، فتوسط الحرف (عن) بين المفعول الأول والثاني[٥٤] فلما تعدى بنفسه إلى المفعول الثاني أفهم أن سادتهم وكبراءهم قد أمعنوا في إضلالهم أكثر من إضلال الشيطان للكافر عن الذكر في الآية الثانية.

والمتوقع أن مرد هذا الحذف مراعاة لمقابل المعنى هو: فهدونا السبيل من غير ذكر لحرف جر ولا تقديره وإن كان الأصل ذكره مع الفعل (هدى) لكن الأكثر حذفه بدليل مقابل الآية الثانية الذي هو: لقد هداني إلى الذكر تعدية بحرف جر وإن كان يجوز حذفه لكن الأعم ذكره في غير السبيل، وعليه قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ [العنكبوت: ٦٩].

وإذا بسط الكلام نقول: إنها تحتمل تضمين فعل متعد بنفسه تعديا خالصا تاما ومستمرا، فكان المنتظر والمؤمل أن يلزموهم السبيل، فاتجه التوقع صوب ذلك وانعقد التمني نحوه فانهدم كل ذلك ونكسوا بغتة فاستبدل الخير بشر وتغير مسار الظن تبعا لذلك، فكان الإضلال بديلا عن الإرشاد، ولسرعة هذا الانقلاب وقوة وطأته على نفوسهم بقي من دواعيه ما ينبئ بما كان الحال عليه وهو حذف حرف الجر فكان يستقر في خلدهم ويتمنون ولات حين تمن أن يقولوا فألزمونا السبيل فصار القول: فأضلونا السبيل دون: فأضلونا عن السبيل.

ومن وجهة أخرى إنه لو قيل: فأضلونا عن السبيل كان المعنى: نحونا وأبعدونا عنه ويدل هذا على أنهم كانوا سالكين للسبيل فأزيحوا عنه، وهو ما لم يحدث بل إنهم لم يقربوا السبيل لذا اعتذروا بقولهم: فأضلونا السبيل بحذف (عن)، يدلنا عليه قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنسَانِ خَذُولًا ﴿٢٩﴾ ﴾ [الفرقان] فقد دخل في دائرة الذكر ثم أخرج منها، والله تعلى أعلم.

وذكر الفراء حذف (عن) في قوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ ﴾ [البقرة: ٢١٧] في قراءة عبد الله بن مسعود (٣٢هـ) حيث قرأ (عن قتال فيه) فالجر على نية (عن) مضمرة(٥٥)؛ لأن سؤالهم كان عن قتال في الشهر الحرام، فمن الاحتباك أن تباشر كلمة (قتال) كلمة (الشهر الحرام) لكي لا ينشغل الذهن بغيرها ولبيان كونها هي المرادة من الشهر الحرام، والله تعالى أعلم.

حذف (في)

يحذف حرف الجر (في) مع (أن) المصدرية قياسا مثل قوله تعالى: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ ﴾ [النساء: ١٢٧]، بيد أن العلماء اتفقوا على أن هذه الآية تحتمل حذف حرفين هما (في) و(عن) ويتوقف هذا التقدير على اختيار كل منهم للقصد الدقيق الذي جاءت به الآية، ونبحث أولا هنا حذف حرف الجر (في)، فيكون تقدير أن تنكحوهن: في أن تنكحوهن لجمالهن أو إذا كان التقدير (عن) فعن دمامتهن، وذكر الزمخشري «أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا جاءه ولي اليتيمة نظر فإن كانت جميلة غنية قال: زوجها غيرك والتمس لها من هو خير منك، وإن كانت دميمة ولا مال لها قال: تزوجها فأنت أحق بها»(٥٦).

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا ﴾ [البقرة: ٤٨] على اختلاف النحويين في حذف حرف الجر (في)، فمذهب البصريين أن تقدير الآية: يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا ثم حذف (فيه) واحتجوا بأن العرب تقول تكلمت في اليوم وتكلمت اليوم، ووافقهم في ذلك الزمخشري وأجراه مجرى ما انشده الشاعر:

تروحي أجدر أن تقيلي[٥٧]

أي ما أجدر أن تقيلي فيه؛ لأنه لما كان لابد من عائد الى الموصوف (يوما) وجب تقديره: لا تجزي فيه، وسوغه الزجاج؛ لأن (في) مع الظروف تحذف ولا ضير أن يقال: أتيتك اليوم وفي اليوم، وعند الإضمار يقال: أتيتك فيه ويجوز في الاتساع: أتيته كما مر، قال الشاعر:

ويوما شهدناه سليما وعامرا قليلا سوى الطعن النهال نوافله[٥٨]

أراد: شهدنا فيه.

ولولا تقدير الضمير لأضيف (يوما) إلى (لا تجزي) كما قال تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [المرسلات] و﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا﴾ [الانفطار: ١٩]، وأشار في مشكل إعراب القرآن إلى أنه عند إضافته إلى ما بعده لا يكون صفة له ولا يطلب تقدير ضمير محذوف عائد عليه وقد أجمع القراء على تنوينه[٥٩].

أما الكوفيون فقد انقسموا بين مجوز لرأي البصريين ومخطئ لهم ورأيهم يقول بتقدير الآية: يوما لا تجزي فيه نفس عن نفس شيئا.

أما الكسائي فقد نقل عنه أن حذف حرف الجر مع الضمير لا يجوز ولو جاز هذا لجاز: الذي تكلمت زيد بمعنى تكلمت فيه،قال: ولكن التقدير واتقوا يوما لا تجزيه نفس ثم حذف الهاء، والقسم الآخر منهم والذي مثلهم الفراء لم يلزم ما قاله الكسائي وجوز الحالتين، أي حذف الجار مع الهاء أو حذف الهاء من دون أن يكون للجار موطئ أبدا، وعلل رأيه بأن الظروف يحذف منها ولا يحذف مع غيرها.[٦٠]

ومنهم من يجعله من الاتساع فينزله منزلة المفعول به، إذ حذف الجار ثم حذف الضمير وأفضي الفعل إلى المفعول كما اتسع في: يوم الجمعة سرته، ومكانكم قمته، وشهر رمضان صمته، فيشبه في السعة بقوله: زيد ضربته.

ومن الاتساع أيضا أن يحذف الجار ويبقى حرف الهاء ويجعل مفعولا به وممن رجح حذف الهاء مكي بن أبي طالب وقال إنه أحسن من حذف (فيه)[٦١].

ومنه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ [البقرة: ١٣٠] والمعنى: سفه في نفسه، فلما حذف حرف الجر نصب النفس كقولهم: زيد ظني مقيم، أي في ظني[٦٢].

واختار صاحب المفردات نصب (نفسه) على المفعولية وذكر أن ثعلبا (٢٩١هـ) والمبرد حكيا أن (سفه) يتعدى بنفسه[٦٣].

ومن ذلك قولهم: أقمت ثلاثا ما أذوقهن طعاما أو شرابا، معناه: ما أذوق فيهن، وقيل إن (سفه) في معنى جهل فالمعنى: إلا من جهل نفسه وهو من التضمين فقد عدي الفعل (سفه) كما عدي الفعل (جهل) فأخذ اللازم معنى المتعدي ومعه وظيفته بان توصل به إلى ما بعده بنفسه لا بحرف جر كما بالفعل المتعدي[٦٤].

حذف (من)

يحذف حرف الجر من آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا ﴾ [الأعراف: ١٥٥] حذف لأن المعنى: واختار موسى من قومه سبعين رجلا، أشار الفراء الى أنه إنما استجيز وقوع الفعل عليهم إذا طرحت (من)، لأنه مأخوذ من قولك: هؤلاء خير القوم وخير من القوم، فلما جازت الإضافة مكان (من) ولم يتغير المعنى استجازوا أن يقولوا: اخترتكم رجلا واخترت منكم رجلا[٦٥].

يقال: اخترت من الرجال زيدا واخترت الرجال زيدا، فدلت كلمة (زيدا) على أن حرف الجر محذوف من المفعول الأول.

قال الشاعر:

ومنا الذي اختير الرجال سماحة وجودا إذا هب الرياح الزعازع[٦٦]

والمرجح عندنا ما ذهب إليه ابن القيم إذ استند فيه إلى تفسير معنى (اختار) وقال: إنه «يتعدى بحرف الجر لأنه يتضمن إخراج شيء من شيء وجاء محذوفا في قوله ﴿ وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ ﴾ لتضمن الفعل معنى فعل غير متعد كأنه نخل قومه وميزهم وسبرهم ونحو ذلك»[٦٧].

فنبه على أن الآية الكريمة جمعت إلى غاية حذف حرف الجر وهي الاستخفاف والاختصار غاية بلاغية سامية أخرى وهي الاختصار مع زيادة معنى جديد بوساطة التضمين الذي أضفى فائدة أتمت النص دلالة وإيجازا ورشاقة، وبين كذلك أن التقديم والتأخير جائز ولا يخل باستقامة الكلام وصحته، فإذا أسقط الحرف لم يحسن تأخير ما كان مجرورا به في الأصل ويقبح أن يقال: اخترت زيدا الرجال واخترت عشرة الرجال، أي من لرجال لأنه يوهم كون المجرور في موضع النعت للعشرة وانه ليس في موضع المفعول الثاني وهذا خلاف المراد، والفائدة الأخرى بيانية تخص الاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر[٦٨].

ومثله قول الشاعر:

فقلت له اخترها قلوصا سمينة ونابا علينا مثل نابك في الحيا[٦٩]

أي اختر منها قلوصا.

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ﴾ [البقرة: ٢٦]، أي من أن يضرب، فلما حذف (من) انتصب موضع (أن يضرب) لتعدي الفعل (يستحيي) ووقوعه على المصدر المؤول[٧٠] إما اتساعا أو تضمينا لأن الفعل (يستحيي) يتعدى بـ(من) بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِىَّ فَيَسْتَحْىِۦ مِنكُمْ ۖ وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْىِۦ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، والاتساع- في رأينا- أولى لأنه لم يرد إفهام معنى فعل آخر مع الفعل المذكور، والله تعالى أعلم.

وليس بعيدا عن الآية السابقة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ۚ﴾ [البقرة: ١١٤] إذ حذف حرف الجر (من) قبل (أن) لطول الكلام والتقدير: من أن يذكر فيها اسمه اختصارا، وقيل: إنه مفعول ثان لقوله (منع)[٧١].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [المؤمنون] التقدير: مما تشربون منه لدلالة ما قبله عليه أو تقريرا للمماثلة؛ لأن معنى الكلام: ويشرب من شرابكم أو من مائكم كما هو وارد عن لسان العرب[٧٢]، وهو ما لا يجوزه البصريون لأن المعنى عندهم لا يحتاج إلى حذف حرف جر ولا تقديره البتة؛ سواء كانت (ما) مصدرية أو بمعنى الذي لأن المصدر لا يعوزه عائد والموصول يقدر لفعله مفعول والتقدير: ويشرب مما تشربونه فلا يحتاج إلى إضمار (من) وهو مذهبهم[٧٣].

حذف (إلى)

يكثر حذف حرف الجر (إلى) ولاسيما في القرآن الكريم مع الفعل (هدى)؛ لأن الهداية تتطلب وصولا إلى بغية بتعجل وسرعة ومن دون عوائق دلالية؛ لذا اقتضى إزالة العوائق، وقد يتعدى بها وباللام كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ﴾ [يونس: ٣٥]، فذكر الحرف (إلى) لبعد الهداية عن الحق إذ إنه صادر من جهة الشركاء، أما من جهة الله تعالى فقد أجزأت اللام ليسر الهداية على الله تعالى.

وما يليق ذكره في هذا المقام أن الفعل الذي من حقه التعدي بحرف جر قد يتعدى بنفسه وبـ(إلى) و(اللام) اللذين يشتركان بدرجة كبيرة في الوظيفة الدلالية كما في قول: اشتقتك واشتقت لك واشتقت إليك وهديته الطريق وللطريق والى الطريق وتناوب ورودهما مع

الفعل (يهدي) كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ ﴾ [الإسراء: ٩] تعدية بحرف اللام وقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٢٥﴾ ﴾ [يونس: ٢٥] تعدية بحرف الجر (إلى)[٧٤]، فعومل الفعل المتعدي بحذف اللام معاملة الفعل (اختار) في قوله تعالى: ﴿ وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَاۖ ﴾ [الأعراف: ١٥٥] أي لقومه[٧٥].

من ذلك قوله تعالى: ﴿ يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ ﴾ [المائدة: ١٦] فيعرب (سبل السلام) مفعولا على السعة ومنصوبا بحذف حرف الجر، أي إلى السلام.[٧٦]

ورد فعل الهداية في القرآن الكريم متعديا بحذف حرف الجر في حال كون المفعول (سبيل) أو (طريق) أو ما في معناهما، قد يكون مرجع ذلك تضمنه معنى الفعل يعرف بتشديد الراء أي يعرفكم سبل السلام ويهديكم إليها.

من علل نصب المحذوف بعد الجار كون الحرف وما بعده في موضع معمول لما تتعلق به من فعل أو اسم بدليل حذف الحروف الجارة ونصب ما كان مجرورا بها، كأن يقال: وصلت إلى كذا ووصلت كذا[٧٧].

وكذلك قوله تعالى في خبر إخوة يوسف عليه السلام: ﴿ وَجَآءُوٓ أَبَاهُمۡ عِشَآءٗ يَبۡكُونَ ﴿١٦﴾ ﴾ [يوسف] فقد حذف حرف الجر (إلى) ونصب (أباهم) على نزع الخافض أو على أنه مفعول به على السعة، كأن ثقل المجيء قد وقع على أبيهم وأن المسافة التي قطعها بنوه متجهين صوبه وإن بعدت لم تكن شيئًا أو هذا ما تمنوه لأن قصدهم الشاغل تبليغ أبيهم بأن أخاهم قد أكله الذئب وغايتهم إكمال ما بيتوه خوف أن يختلفوا مرة ثالثة ويفشل مسعاهم أو يترددوا أو يرجعوا عن ما فعلوه أو عن ما في نيتهم من الكذب عليه، وهدفهم إتيانه ومباشرته من غير أن يصدهم عن ذلك شفقة أو رحم، فإسراعهم إنما كان لأجل مواجهته وإفضائهم له بما أحزنه حتى ابيضت عيناه فكان عملهم مجردا من كل هذه العوائق وغير متأخر لذا قابله حذف حرف الجر وخيم الفعل على المفعول وطبق عليه وباغته.

حذف (على)

زعم بعض النحويين أن حرف الجر (على) لا يصلح إلا اسما ونسب ذلك إلى سيبويه[٧٨] ولا نلتفت في بحثنا هذا إلى أمثال ذلك لأنه لا خلاف في جواز حذف حرف الجر (على) في القرآن الكريم وكلام العرب.

قال تعالى: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾﴾ [الاعراف]، قال بعض البصريين إن معناه: لأقعدن لهم على صراطك المستقيم كقول بعض العرب: توجه مكة والى مكة وقعدت لك وجه الطريق وعلى وجه الطريق، وإن كان العرب لا يكادون يستعملون ذلك في أسماء البلدان فيندر عنهم: جلس مكة وقعدت مكة بحذف حرف الجر.

وكما حكى سيبويه في معرض تسويغه لحذف (على): ضرب زيد الظهر والبطن أي: على الظهر والبطن، ومنه مطرنا سهلنا وجبلنا، ويصح النصب، ولم يجوزوه في غير السهل والجبل والظهر والبطن، كما لم يجز: دخلت عبد الله مثلما لم يجز حذف حرف الجر في أسماء الأماكن مثل: دخلت البيت، لذا لم يقس عليه بل هو للاستخفاف، لأن معنى الظرفية واضح لا لبس فيه.

ونصب (صراطك) على الظرف والمعنى: لأعترضن لهم على طريق الإسلام كما يعترض العدو على الطريق، والطريق في معناه الظرف[٧٩].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٥] أي على عقدة النكاح، وجاز الحذف لأن معنى (تعزموا) تضمنه معنى فعل آخر يتعدى بـ(على) وهو تعقدوا، فصار (عقدة) على هذا الرأي مفعولا به أو هو منصوب على حذف حرف الجر (على) وقيل منصوب على المصدر[٨٠].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: ٥] بمعنى: على كل مرصد فقيل فيه كما قيل في الآية السابقة[٨١].

وقريب منه قول الشاعر الذي أخرجه لفصاحته وعلمه بجوهر الكلام أحسن مخرج:

تحن فتبدي ما بها من صبابة وأخفي الذي لولا الأسى لقضاني[٨٢]

أي لقضى علي، وقال الشاعر:

آليت حب العراق الدهر آكله والحب يأكله في القرية السوس[٨٣]

أي علـى حـب العـراق، ورواه سـيبويه (أطعمـه) بـدلا مـن (آكلـه) علـى أن صـاحب المغني ذكر أن بعضهم عده من باب الاشتغال لا على إسقاط (على) مخالفين بذلك سيبويه وقال إنه مردود لأن (أطعمه) بتقدير: لا أطعمه[٨٤].

الخاتمة

انتهينا من البحث بحمد الله تعالى بنتائج هذا ملخصها:

١. يمكن استلال أهمية حذف حرف الجر من أهمية الحرف نفسه، فربما زادت قيمة الحذف بزيادة قيمة الحرف فيغني وضوح دلالته عن ذكره.
٢. حذف حرف الجر ليس محوا لمكانته في موضعه وتأثيره في جملته التي سيق فيها.
٣. حذف حرف الجر هو مرحلة تالية لذكره من جهة نية المتكلم أما قبل النظر إلى النية فهو خلاف الأصل الذي وضعت عليه اللغة فلا حذف له إلا بعد وجوده وتركه للأثر الدلالي؛ لأن حذفه لم يكن عن خطأ في ذكره أو سهو في نطقه أو ندم لقوله.
٤. لا يصح القياس على جملة قالها أحد العرب وإن كان في عصر الاستشهاد النحوي لأن كلامه غير معصوم من الزلل الأسلوبي والدلالي والنحوي فلا يصح الأخذ بالشاذ والقياس عليه إلا في اضطرار حصر إرادة المتكلم عليه.
٥. القول بالتضمين أولى من نيابة الحروف عن بعضها؛ لأن الأول في ذكر حرف الجر وحذفه والثاني في الذكر فقط فلا قول بالنيابة إلا بذكر الحرف النائب عن غيره خلافا للتضمين الكامن في الأفعال المتعلق بها حرف الجر كمون الشيء خلف الشيء ولا يمكن القول بالإطلاق فلكل كلام سياقه وما يتطلبه.
٦. لا تنحصر فائدة الحذف في الاختصار والإيجاز على بلاغة هذين الغرضين وضرورتهما ولكن يزاد عليهما – ولاسيما في القرآن الكريم والنصوص البليغة – التخفيف عن اللسان وذلك بطرح أصوات تعيقه أو تشوه الذائقة النطقية ومن ثم السمعية وقد تشتت شيئا من الاهتمام المراد تصويبه إلى أمر بعينه، ويعين الحذف على صرف مؤونة مخارج الأصوات غير المجانسة لما يجاورها من المخارج المذكورة.
٧. أكثر النحويين على أن قراءة الجر في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامِ﴾ [النساء: ١] شاذة وأن أمثالها في اللغة العربية مستقبح وربما لم يكن في حسبانهم ضرورة

مطابقة الكلام للدلالة التي قصدها النص في أحد أوجهه التي لا يؤديها سوى هذا الاستعمال.

٨. ثمة لغويون يمنعون حذف حرف الجر منهم سيبويه والمبرد إذ قصره الأول على الشعر فقط وجرده الثاني من الصحة في الشعر وغير الشعر ولكني في البحث انتهجت القول بجواز وروده في اللغة ليس افتراضا بل لأنه واقع فعلا.

٩. دلت بعض الآيات على حذف حرف الجر باستعماله تعالى الذكر والحذف له في آية واحدة اشتملت على فعلين ذكر مع الأول وحذف مع الثاني حيث يقول تعالى: ﴿وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴿١٥٢﴾﴾ [البقرة] فيجوز في غير القرآن: واشكروني ولا تكفروا بي.

١٠. قد يتكئ حذف حرف الجر على المعنى المقابل أي الضد والنقيض مثل أن يتصور خلاف الفعل المذكور أو ما يسمى بلاغيا بالطباق من طابق الفعل الفعل إذا قابله وعاكسه بالاتجاه في المعنى الكلي مثل قوله تعالى: ﴿فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا ﴿٦٧﴾﴾ [الأحزاب] والمراد عن السبيل اعتمادا على تخيل المعنى المناقض للمعنى المذكور وهو: فألزمونا السبيل، من دون حرف جر فضلا عن أنه من الأعم حذفه ولاسيما مع كلمة السبيل.

١١. لكل حرف في القرآن الكريم معنى وفائدة تقابلانه لا يجزئها حرف آخر وإن كان مساويا له ظاهرا في الأداء الدلالي فقد يستعمل حرف اللام مثلا في الفعل (هدى) ولا يستعمل الحرف (إلى) على الرغم من مقاربته له في المعنى واجتهدنا في بيان الفروق بين الاستعمالين راجيين الإصابة غير مدّعيها، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ ۚ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ ۗ﴾ [يونس: ٣٥].

١٢. الاتساع والتضمين أهم ما يخرج إليهما حذف حرف الجر وهما بابان رحبان في المباحث اللغوية والنحوية والدلالية.

١٣. قد يحذف حرف الجر ويعوض منه بحرف مماثل له في مكان آخر من الجملة وقد يحذف من دون تعويض استنادا إلى الفهم الدلالي الواضح مع الحذف.

وأخيرا نحمد الله تعالى على إعانته وجوده وفضله.

هوامش البحث

(١) ينظر: لسان العرب لابن منظور: ٣٩/٩ مادة (ح ذ ف) والمصباح المنير للفيومي: ١٢٦/٢ مادة (ح ذ ف).

(٢) الحدود في علم النحو للرماني: ٣.

(٣) لسان العرب: ٤١/٩ مادة (ح ر ف)، وينظر: المصباح المنير: ١٣٠/٢ مادة (ح ر ف)، واتفاق المباني وافتراق المعاني لتقي الدين المصري: ١٤٦.

(٤) المفصل في صفة الإعراب للزمخشري: ٣٧٩.

(٥) الأصول في النحو لابن السراج: ١/ ٤٠.

(٦) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام الأنصاري: ٢٥/١.

(٧) شرح المفصل للزمخشري: ٥١٤/٤.

(٨) ينظر: الأصول في النحو: ٤٠/١-٤١.

(٩) المفصل في صفة الإعراب: ٣٧٩.

(١٠) سر صناعة الإعراب لابن جني: ٩.

(١١) دلائل الإعجاز للجرجاني: ١١٢، وينظر: شرح المفصل: ٥١٦/٤.

(١٢) إعجاز القرآن للباقلاني: ٢٦٢.

(١٣) ينظر: المستصفى للغزالي: ١٨٩/٢-١٩٠ والتمهيد في أصول الفقه للكلوذاني: ١١/٤-١٢.

(١٤) ينظر: شرح المفصل: ٥١٦/٤، ورصف المباني للمالقي: ٢٥٤.

(١٥) ينظر: الخصائص لابن جني: ٢٧٣/٢-٢٧٤.

(١٦) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي: ٤٠٣/٤.

(١٧) ينظر: كتاب سيبويه: ١٩٥/١، واللباب على البناء والإعراب للعكبري: ٣٨٩/١، وفقه اللغة للثعالبي: ٣٦٦.

(١٨) ينظر: بدائع الفوائد لابن القيم: ٣٠٦/٢.

(١٩) هي قراءة حمزة وهو وجه القراءة عند الكوفيين، أما البصريون من النحاة فقد منعوا الجر في مثل هذا، ينظر الحجة في القراءات السبع لابن خالويه: ١١٨-١١٩، وحجة القراءات لأبي

زرعة: ١٨٩-١٩٠، وكتاب السبعة في القراءات لأبي بكر التميمي: ٢٢٥-٢٢٦، والخصائص: ٢٨٥/١.

[٢٠] اللباب على البناء والإعراب: ٤٣٣/١.

[٢١] معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٦/٢، وينظر: معاني القرآن للفراء: ٢٥٢/١.

[٢٢] هو من شواهد سيبويه التي لا يعرف قائلها ينظر: كتاب سيبويه: ٤٠٤/٢، والإنصاف: ٤/٢.

[٢٣] كتاب سيبويه: ١٢٤/١.

[٢٤] ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٤١١/١.

[٢٥] ينظر: القرآن للفراء: ٢٤٨/١، وتفسير أبي السعود: ١١٥/٢، وتفسير الطبري: ٥٢٥/٣.

[٢٦] ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٤٥/٤، وتفسير الكشاف للزمخشري: ٢٦٩/٣.

[٢٧] ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج:١١/٤، ومشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب: ٢٣٨،٧٢٥، وإعراب القرآن للنحاس: ٣٩/١.

[٢٨] شرح ديوان جرير للصاوي: ٤٨٦.

[٢٩] ينظر: التبيان في إعراب القرآن: ٢٣٣/١.

[٣٠] البيت للمتلمس في ديوانه: ٩٥، وهو من شواهد سيبويه في كتابه: ٧٣/١، وخزانة الأدب: ٣٢٣/٦.

[٣١] ينظر: الخصائص: ٢٨٥/١، والمخصص لابن سيدة: ٩٠/٦، ٩٢.

[٣٢] ينظر: الكشاف: ١٢٠٧/١.

[٣٣] ينظر: كتاب سيبويه: ٤٠/٢، والبرهان في علوم القرآن للزركشي: ٢٢٤/٤.

[٣٤] ينظر: شرح شذور الذهب: ٤١٨، ومعاني القرآن للأخفش: ٨٦، ٨٧.

[٣٥] ينظر: الكشاف: ٤ /١٩، وإعراب القرآن للنحاس: ١٩٩/٥ – ٢٠٠.

[٣٦] ينظر: مشكل إعراب القرآن: ٥٦٠، وإعراب القرآن للنحاس: ٣٠٥/٢.

[٣٧] ينظر: معاني القرآن للفراء: ٢٤٦/٣.

[٣٨] ينظر: تفسير الطبري جامع البيان: ٤٨٤/١٢، وبدائع الفوائد: ٣٠٦/٢، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٢٣٠/٥.

(٣٩) ينظر: اللامات للزجاجي: ١٤٧، والمخصص: ٩٣/٦، والكامل في اللغة والأدب: ١٧.

(٤٠) بلا نسبة في الخصائص: ٥٨/٣، والإنصاف: ٣١٩/١.

(٤١) غير منسوب لقائله في المغني: ٢٢٠/٢.

(٤٢) ينظر: مغني اللبيب: ١٩٢/١، وإعراب القرآن للنحاس: ١٩٩/٥.

(٤٣) ينظر: بدائع الفوائد: ٣٠٦/٢.

(٤٤) تفسير الطبري: ٤٨٤/٢.

(٤٥) البيت للنابغة الذبياني وقد ذكر في اللسان: مادة (ن ص ح) وإصلاح المنطق لابن السكيت: ٢٩١/١، وأدب الكاتب للدينوري: ٣٢٧/١.

(٤٦) ينظر: المخصص: ٩٣/٦، واللامات للزجاجي: ١٤٧، وإعراب القرآن للنحاس: ١٩٩/٥، ومشكل إعراب القرآن: ٧٥٩، وتفسير أبي السعود: ١٢٥/٩.

(٤٧) لم أعثر على قائل هذا الشعر وهو بلا نسبة في الأغاني: ١٢٣/٤، وصبح الأعشى: للقلقشندي ٣٦٢/٢.

(٤٨) البيت لحاتم الطائي في شرح ديوانه: ٨٢.

(٤٩) الأصول في النحو: ٢٠٧/١.

(٥٠) ينظر: الكامل في اللغة والأدب: ١٦٢، وحروف المعاني بين الاصالة والحداثة لعباس حسن: ٨٩.

(٥١) مجهول القائل في القاموس المحيط للفيروزآبادي: ١٥٧/١.

(٥٢) مغني اللبيب: ١٣٠/١.

(٥٣) ينظر: حروف المعاني بين الأصالة والحداثة: ٦٩.

(٥٤) ينظر: تفسير القرطبي: ٢٤٩/١٤.

(٥٥) ينظر: معاني القرآن للفراء: ١٤١/١.

(٥٦) الكشاف: ٦٠٤/١ وينظر: شرح شذور الذهب: ٤١٩، والبرهان في علوم القرآن: ٢١٠/٢، واللمع في العربية: ٧٣.

(٥٧) نسب إلى أبي علي في الكشاف: ٦٧/١ ولم نعثر عليه في غيره.

(٥٨) بلا نسبة في المغني: ٦٥٤/١، واللسان: ١٤٥/١٤ مادة (ج ز ى).

(٥٩) ينظر: الكشاف: ١/١٦٤، ومشكل إعراب القرآن: ٦٤، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١١٧.

(٦٠) ينظر: إعراب القرآن للنحاس: ١/٥١، والإنصاف في مسائل الخلاف: ١/٢٥٣.

(٦١) ينظر: مشكل إعراب القرآن: ٦٣، والكامل في اللغة والأدب: ١٩، والكشاف: ١/١٦٤.

(٦٢) ينظر: الكشاف: ١/٢١٦، ومشكل إعراب القرآن: ٨٥، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١/١٨٤.

(٦٣) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن للراغب الاصفهاني: ١/٦٩٤.

(٦٤) ينظر: الكامل في اللغة والأدب: ١٨، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١/١٨٤.

(٦٥) ينظر: زاد المسير: ٣/٢٦٧-٢٦٨، ومشكل إعراب القرآن: ٢٨٩.

(٦٦) ديوان الفرزدق: ١/٤١٨، وهو من شواهد سيبويه في كتابه: ١/٧٤.

(٦٧) بدائع الفوائد: ٢/٣٠٦.

(٦٨) ينظر: بدائع الفوائد: ٢/٢٩١ وتفسير أبي السعود: ٣/٢٧٦.

(٦٩) بلا نسبة في تفسير الطبري: ٦/٧٣.

(٧٠) ينظر: مشكل إعراب القرآن: ٥٣.

(٧١) ينظر: فتح القدير للشوكاني: ١/٢٠٤.

(٧٢) ينظر: جامع البيان: ٩/٢١٢، ومعاني القرآن للفراء: ٢/٢٣٤، وتفسير أبي السعود: ٦/١٣٣.

(٧٣) ينظر: إعراب القرآن للنحاس: ٣/٩٣.

(٧٤) ينظر: تفسير أبي السعود: ١/١٧.

(٧٥) ينظر: تفسير أبي السعود: ١/١٧.

(٧٦) ينظر: رصف المباني للمالقي: ٨١، وإعراب القرآن للنحاس: ٢/٢٠.

(٧٧) ينظر: رصف المباني: ٨١، واللمع في العربية: ٧٣.

(٧٨) ينظر: مغني اللبيب: ١/١٢٤.

(٧٩) ينظر: كتاب سيبويه: ١/٢١١، وجامع البيان: ٥/٤٤٣ ومشكل إعراب القرآن: ٢٦٨، وإعراب القرآن للنحاس: ٣/١٠٢، والكشاف: ٢/٨٨، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٢/٢٦٢، ومعاني القرآن للفراء: ١/٣٧٥.

(٨٠) ينظر: مشكل إعراب القرآن: ١٠٨، وإعراب القرآن للنحاس: ١٢٠/١.

(٨١) ينظر: مغني اللبيب: ١٩٢/١، والتبيان في إعراب القرآن: ١١/٢، والكشاف: ٣٢٩/٢، ومشكل إعراب القرآن: ٣٠٩.

(٨٢) نسبه ابن منظور إلى الكلابي في اللسان: مادة (غ ر ض).

(٨٣) سبق تخريجه في هامش ٣٠.

(٨٤) ينظر: مغني اللبيب: ٧٦٩/١ و ٧٨٤.

المصادر والمراجع

١. اتفاق المباني وافتراق المعاني لأبي الربيع سليمان بن بنين بن خلف بن عوض تقي الدين المصري الدقيقي النحوي، دار عمار- عمان، ط١، ١٩٨٥م، تح: يحيى عبد الرؤوف جبر.

١. أدب الكاتب لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكوفي المروزي الدينوري، المكتبة التجارية- مصر، ط٤، ١٩٦٣م، تح: محمد محيى الدين عبد الحميد.

٢. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسير ابي السعود) لمحمد بن محمد العمادي أبي السعود، دار إحياء التراث العربي- بيروت.

٣. أسرار العربية لعبد الرحمن بن ابي الوفاء محمد بن عبيد الله بن ابي سعيد، دار الجيل- بيروت، ط١، ١٩٩٥م، تح: د.فخر صالح قدارة.

٤. إصلاح المنطق لابن السكيت لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق، دار المعارف- القاهرة ط ٤ ١٩٤٩ تح: أحمد محمد شاكر و عبد السلام محمد هارون.

٥. الأصول في النحو لأبي بكر محمد بن سهل بن السراج البغدادي تح: عبد الحسين الفتلي، ط١، ١٩٨٥م، مؤسسة الرسالة.

٦. إعجاز القرآن لأبي بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني، دار المعارف- القاهرة تح: السيد أحمد صقر.

٧. إعراب القرآن لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل تح: زهير غازي زاهد، بيروت، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط٣، ١٩٨٨م.

٨. الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، دار الفكر- بيروت، ط٢، تح: سمير جابر.

٩. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين لكمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري النحوي، دار إحياء التراث العربي.
١٠. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لأبي محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف احمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري، دار الجيل– بيروت، ط٥، ١٩٧٨.
١١. بدائع الفوائد لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبي عبد الله، مكتبة نزار مصطفى الباز– مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، تح: هشام عبد العزيز عطا، عادل عبد الحميد العدوي، أشرف أحمد.
١٢. البرهان في علوم القرآن لمحمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبي عبد الله، دار المعرفة– بيروت، ١٣٩١هـ، تح: محمد أبي الفضل إبراهيم.
١٣. التبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء محب الدين عبد الله بن أبي عبد الله الحسين بن أبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، إحياء الكتب العربية، تح: علي محمد البجاوى.
١٤. التبيان في تفسير غريب القرآن لشهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري الجياني، دار الصحابة للتراث بطنطا– القاهرة، ط١، ١٩٩٢م، تح: د.فتحي أنور الدابولي.
١٥. التمهيد في أصول الفقه لمحفوظ بن احمد بن الحسن أبي الخطاب الكلوذاني الحنبلي، دراسة وتحقيق: د.مفيد محمد أبي عمشة، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي– مكة المكرمة.
١٦. الجمل في النحو للخليل بن احمد الفراهيدي، ط٥، ١٩٩٥، تح: فخر الدين قباوة.
١٧. جامع البيان عن تأويل آي القرآن لمحمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري ابي جعفر.
١٨. حجة القراءات لعبد الرحمن بن محمد بن زنجلة أبو زرع، مؤسسة الرسالة– بيروت ط٢، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، تح: سعيد الأفغاني.
١٩. الحجة في القراءات السبع للحسين بن أحمد بن خالويه أبي عبد الله، دار الشروق– بيروت، ط٤، ١٤٠١هـ، تح: د.عبد العال سالم مكرم.
٢٠. حروف المعاني لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، مؤسسة الرسالة– بيروت، ط١، ١٩٨٤، تح: د.علي توفيق احمد.

٢١.حروف المعاني بين الأصالة والحداثة لعباس حسن، من منشورات اتحاد الكتاب العرب– دمشق، ٢٠٠٠م.
٢٢.خزانة الأدب وغاية الإرب لتقي الدين أبي بكر علي بن عبد الله الحموي الازراري، دار ومكتبة الهلال– بيروت، ط١، ١٩٨٧، تح: عصام شعيتو.
٢٣.الخصائص لأبي الفتح بن جني، عالم الكتب– بيروت، تح: محمد علي النجار.
٢٤.ديوان الفرزدق همام بن غالب، دار صادر، بيروت.
٢٥.ديوان المتلمس جرير بن عبد المسيح، رواية الأثهم وأبي عبيدة عن الأصمعي، تح: حسن كامل الصيرفي، مجلة معهد المخطوطات العربية مج١٤، القاهرة، ١٩٦٨م.
٢٦.رصف المباني في شرح حروف المعاني لأحمد بن عبد النور المالقي، تح: احمد محمد اكراط– دمشق، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، مطبعة زيد ثابت.
٢٧.زاد المسير في علم التفسير لعبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي– بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.
٢٨.سر صناعة الإعراب لأبي الفتح عثمان بن جني دراسة وتح: د.حسن هنداوي، دار القلم– دمشق، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٢٩.شرح ابن عقيل لبهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي المصري الهمذاني، دار الفكر– دمشق، ط٢، ١٩٨٥م، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد.
٣٠.شرح ديوان جرير لمحمد إسماعيل الصاوي، بيروت، دار الأندلس.
٣١.شرح ديوان حاتم الطائي. شرحه: إبراهيم الجزيني، بيروت، دار الكاتب العربي، ط١، ١٩٦٨م.
٣٢.شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب لعبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام، الشركة المتحدة للتوزيع– دمشق، ط١، ١٩٨٤م، تح: عبد الغني الدقر.
٣٣.شرح المفصل لموفق الدين أبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٣٤. صبح الأعشى في صناعة الإنشا لأحمد بن علي القلقشندي، دار الفكر– دمشق، ط١، ١٩٨٧م، تح: د.يوسف علي طويل.
٣٥. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير لمحمد بن علي الشوكاني.
٣٦. فقه اللغة وسرُّ العربية لأبي منصور الثعالبي، ط٣.
٣٧. القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تح: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٩٩٨م.
٣٨. ٣٩-. الكامل في اللغة والأدب لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، تح: محمد أحمد الدالي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٧م.
٣٩. كتاب السبعة في القراءات لأبي بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي البغدادي، دار المعارف– القاهرة، ط٢، ١٤٠٠هـ، تح د.شوقي ضيف.
٤٠. الكتاب لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بسيبويه علق عليه ووضع حواشيه وفهارسه: د.إميل بديع يعقوب، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
٤١. كتاب اللامات لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، دار الفكر– دمشق، ط٢، ١٩٨٥م، تح: مازن المبارك.
٤٢. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لابي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت– لبنان، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
٤٣. اللباب على البناء والإعراب لأبي البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين بن عبد الله، دار الفكر– دمشق، ط١، ١٩٩٥م، تح: غازي مختار طليمات.
٤٤. لسان العرب المحيط لمحمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر– بيروت، ط١.
٤٥. اللمع في العربية لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي النحوي، دار الكتب الثقافية– الكويت، ١٩٧٢م، تح: فائز فارس.
٤٦. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لأبي الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلي، المكتبة العصرية– بيروت، ١٩٩٥م، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد.

٤٧. المخصص لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، قدم له: خليل إبراهيم فجال، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٦م.
٤٨. المستصفى من علم الأصول لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، ط١، بالمطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٢هـ.
٤٩. مشكل إعراب القرآن لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي القيرواني (١٣٥٥هـ-١٤٣٧هـ)، حققه وعلق عليه: ياسين محمد النواس، دار اليمامة دمشق- بيروت، ط٣، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
٥٠. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية- بيروت.
٥١. معاني القرآن لأبي الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش البلخي، تح: عبد الأمير محمد الورد- بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٥م.
٥٢. معاني القرآن لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، عالم الكتب، ط٣، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م.
٥٣. معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق إبراهيم السري الزجاج، شرح وتحقيق: د.عبد الجليل عبده شلبي، دار الحديث- القاهرة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
٥٤. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب للإمام أبي محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن احمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠١م.
٥٥. مفردات ألفاظ القرآن للراغب الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني، تح: صفوان عدنان داودي- دمشق، دار القلم، ط٢، ١٩٩٧م.
٥٦. المفصل في صفة الإعراب لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار ومكتبة الهلال- بيروت، ط١، ١٩٩٣م، تح: د.علي بي ملحم.

النحاة الشعراء في معجم الادباء
لياقوت الحموي - دراسة تحليلية

أ.م.د. عاصم عبد دواح الدليمي

قسم اللغة العربية/ كلية التربية للبنات

جامعة بغداد

فتحت الدولة العباسية منذ أيامها الاولى الأبواب مشرعة لجميع الأقوام والأجناس بالاشتراك في عملية تطوير الفكر وتنشيطه متخذة اللغة العربية أساساً في التعبير والتدوين ونقل المعرفة فكان الخلفاء وكذلك حكام الدويلات والإمارات يجلّون العلم والمعرفة ويقدّرون العلماء والأدباء ويغدقون عليهم الأموال وكان للتأليف والتصنيف القِدح المعلّى في مجال هذه النهضة الفكرية فلمعت أسماء كثيرة في هذا المحفل اذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر أبا منصور الثعالبي والخطيب البغدادي وابن الأنباري والباخرزي وابن الجوزي وأسامة بن منقذ والعماد الأصفهاني وابن شدّاد وأبا القاسم الزمخشري وابن الشجري والقاسم بن علي الحريري وابن عساكر وابن الحاجب النحوي وأبا شامة المقدسي وياقوت الحموي وأبناء الأثير الموصلي وآخرين غيرهم. وكلهم أعلام مشهورون قلما يتجاوز الباحث النابه مؤلف واحدٍ منهم وهو ينقب عن مبتغاه في الاعصر السابقة وصاحبنا الذي نحن في فناء مؤلفه الموسوم (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب) والمعروف اختصاراً بمعجم الأدباء هو أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله المتوفى سنة ٦٢٦هـ رومي الجنس حموي المولد بغدادي الدار ويعدُّ هذا المعجم أوسع ما ألف في تراجم الأدباء إذ بلغت تراجمه ١٠٦٥ ترجمة[١] رجع فيه صاحبه إلى جميع من كتب قبله في تراجمهم مشيراً إلى بعض تلك المصادر في مقدمته[٢]. حقق هذا الإرث الثقافي الكبير الدكتور احمد فريد رفاعي.

مصنفاً أعلامه المترجَمين إلى اثنتي عشرة طبقة تقع في نهاية الجزء العشرين من الكتاب[٣] والذي يهمني من هذا التصنيف من اسماهم (طبقة الشعراء النحويين).

وعددهم واحد وسبعون فرداً امتدت مساحة وفياتهم ستة قرون من القرن الثاني الهجري[٤] وحتى القرن السابع الهجري[٥].

فعلى الرغم مما فعله هذا المحقق النابه من تقسيمات أفادت البحث في بعض إضاءاتها ألا إنها على ما يبدو لي غير دقيقة في بعض تشخيصاتها لمن يدرس طبقة الشعراء النحويين إذ رأيته مثلاً قد وضع ابا الحسن احمد بن جعفر بن موسى المعروف بـ(جحظة البرمكي المتوفى سنة ٣٢٤هـ) مع من اسماهم طبقة الشعراء النحويين[٦] في حين ان الموجود في الكتاب نفسه يقول في هذه الشخصية «كان حسن الأدب كثير الرواية للأخبار، متصرفاً في فنون من العلم كالنحو واللغة والنجوم»[٧] إذ يتضح من القول انف الذكر أن

الواجب يقتضي أن يدرج اسم هذه الشخصية مع طائفة طبقة الشعراء النحويين اللغويين التي افرد لها أيضاً تصنيفاً قبل طبقة الشعراء النحويين.

كذلك وجدته جزاه الله خيراً لم يذكر مع الطبقة نفسها واعني طبقة الشعراء النحويين بعض من أشار اليهم مؤلف الكتاب أنهم شعراء نحاة إذ لم يضع مع قائمتهم اسم ميمونة أبي ربيعة الاصبهاني النحوي الذي قال فيه ياقوت الحموي «كان متقدماً في علم النحو بارعاً فيه، صنّف كتباً كثيرة... وله الشعر الجيد ومن شعره:

كن ابن من شئت واكتسب أدباً   يغنيك تشريفهُ عن النسب»[٨]

لكن تبقى كلمة الفصل التي تقال بحق هذه الفهرسة التحقيقية أنها مفيدة وجيدة تخدم القارئ في بغيته. وهنا لابد لي من التنويه أن ياقوتاً الحموي قد شخّص بنفسه خمس تراجم فقط[٩] على انهم نحاة شعراء من مجموع العدد الذي نوهنا عنه سلفاً أما الباقين وهم الأغلبية فقد استمد تشخيص كونهم شعراء نحاة من مصادر اخرى سواء كان ذلك بالرواية عن أشخاص أو بالمطالعة في مقروء وقد تجّمع بين يدي وفقاً لذلك شعر لا يستهان به جمع أغراض الشعر التقليدية التي خاض فيها السابقون، فللنحويين غزلهم ووصفهم وهجاؤهم وحكمهم ومدحهم وفخرهم ورثاؤهم وتطلعاتهم الشعرية الاخرى وسأقف على هذا المجموع الشعري وفقاً لغزارة كمّه من حيث التقديم والتأخير بحسب ما حواه المعجم ومن هنا ستكون المحطة الأولى في رحاب غرض الغزل.

إذ وجدت ما يقارب ثلث الشعراء النحويين قد صدحت قافيتهم به فكان لهم ما يشنف الأسماع في هذا النظم فمن المعروف أن الغزل هو «إلف النساء والتخلق بما يوافقهن»[١٠].

فليس غريباً أن يكون هذا النوع من الشعر متصدراً عند النحاة في كثرته فمن «يتصفح ديوان الغزل العربي يجده كبيراً وواسعاً تغنى الشعراء من خلاله بالمرأة منذ عصر ما قبل الاسلام وقد جعله فريق منهم استهلالاً لمدائحهم وأهاجيهم وحماسياتهم وخصص له فريق اخر قصائد ومقطوعات»[١١] ولكن بالميسور المتوافر في تراجم النحاة الشعراء يتعذر تمييز شعر الغزل الموجود هل هو ضمن قصيدة غزلية لذاتها أم انه استهلالاً لأغراض اخرى؟ لكن مهما كان موقعه أستطيع القول فيه انه لم يخرج عن المعاني التي دارت في فلكها قصيدة الغزل التقليدية ضمن سياق «الرقة واللطافة والشكل والدماثة»[١٢]، لذا جالت في

ساحة هذه القصيدة ألفاظ المعاناة والألم والمكابدة والسهر والشوق والليل والنجوم والوشاة والفراق والفاظ كثيرة اخرى على حبيب من معالمه(١٣):

وإذا الــــــدرُّ زان حســــــنَ وجــــوه كــــان للـــدّرِ حُســــنُ وجهِــكِ زينـــا

وتزيــــدين أطيـــبَ الطيـــبِ طيبـــاً أن تمسّيـــــه أيــــن مثلُــــكِ أينـــا

فإذا كان الدر يزيد من جمال المحبوب فحبيبة أبي عبد الله الحسين بن احمد تزيد الدرّ جمالاً وتألقاً حتى أنها تضع طيباً على الأشياء إن لامستها أصابعها ومن هنا فلا نتعجب حين نجد قلوبهم حرّى قد اكتوت بلظى نيران المحبين يوم فراقهم فهذا منصور بن المسلم الحلبي يجد لواعج الحب وتباريح الهوى بعد أحبته المفارقين حين يقول(١٤):

أأحبابنـــا إن خلّـــفَ البـــينُ بعدكـــم قلوبـــاً ففيــــها للتفـــرّقِ نيـــرانُ

رحلـــتم علـــى أن القلـــوب ديـــاركم وأنكـــم فيـــها علـــى البُعـــد سُـــكانُ

وعـــيشُ الفتـــى طعمـــان: قنـــدٌ وعلقـــمٌ كمــــا حالـــهُ قســـمانِ رِزقٌ وحرمــــانُ

وقد ذهب بعضهم عند ساعة الرحيل أن يمسك صدره خوفاً من طيران قلبه مقتفياً اثر المحبين فحمد بن محمد الرامشي يصف ساعات الفراق وما يصاحبها من اعتصار وألم قائلاً(١٥):

ولمــــا برزنــــا للرحيــــل وقُرّبـــــت كــــرامُ المطايــــا والركــــابُ تســــيرُ

وضــعتُ علـــى صــدري يــديَّ مباشــراً فقالــــوا محــــبٌّ للعنــــاقِ يُشــــيرُ

فقلـــتُ ومـــن لـــي بالعنـــاقِ وإنمـــا تـــداركتُ قلبـــي حـــين كـــادُ يطيـــرُ

فالمحبون النحويون كثار وضعوا قلوبهم مشاريع شخوص وتعذيب أمام محبيهم إذ قلما تجد أحداً منهم لم يذكر عذاب قلبه تحديداً(١٦) لكن الذي أستطيع ذكره هنا على سبيل المفارقة لا غير أن قلوبهم هي التي تعذبت بالمحب أما نحول الجسم وهزاله وشحوب الوجه ومعالم جسدية اخرى فلم الحظها في الشعر الموجود بين يدي إلا يسيراً(١٧) فبالأمس قال بشار بن برد لحبيبته(١٨):

ســــلبتِ عظــــامي لحمهــــا فتركتِهــــا عــــواريَ فــــي أجلادهـــــا تتكســــرُ

وأخليـــتِ منهــــا مُخــــها فتركتهــــا أنابيـــب فـــي أجوافهـــا الـــريحُ تصـــفرُ

خـذي بيـدي ثـم ارفعـي الثـوب فـانظري ظنــــى جســـــدي لكننــــي أتســــتّرُ

فحبٌّ مثل هذا بتأثيرِهِ في ظاهر الجسد لم اعثر عليه عندهم، لا بل حتى بكاؤهم على أحبتهم كان نادراً اللّهم ألا إذا بكت الحبيبة قبل حبيبها حينها تذرف دموعه فهذا ابن السراج يقول[١٩]:

ولـو قبـل مبكاهـا بكيـتُ صـبابة بسُـعدى شـفيتُ الـنفسَ قبـلَ التنـدُّم

ولكـن بكـت قبلـي فهـيجّ لـي البكـا بكاهـا فقلـتُ الفضـلُ للمتقـدم

ويبدو لي في مقام مثل هذا أن الحبيبة ربما تكون مفترضة ووجودها يكاد يكون مضبّباً وإلا علام يكون السقام والهزال صنواً لبعض المحبين من غير النحويين الذين عاشوا الحقبة نفسها كما رأيناها عند بشار بن برد المتوفى سنة ١٦٨هـ رغم انه لم يكن من اصحاب الغزل العفيف؟ كذلك لا يفوتني التنويه ان بعضاً من الشعراء النحاة قد تعاملوا مع ضمير المذكر إشارة للحبيب وكانت هذه العادة مستشرية في بداية حقبة العصر العباسي إذ أشاع شعراء المجون والخلاعة أمثال الحسين بن الضحاك ووالبة بن الحباب وأبي نؤاس ومطيع بن أياس على وجه الخصوص التناغم مع ضمير المذكر وبسبب كثرة الجواري اللواتي يرتدين لباس الغلمان وتواجدهن في حانات الشرب استشرى تجوال هذا الضمير في غزل تلك الحقبة[٢٠].

والحال نفسها كانت في نهاية العصر فهذا ابن النجا الضرير الاربلي ت٦٦٠هـ يناجي الحبيب قائلاً[٢١]:

تذلّلـت لـو أن التـذلّل ينفـعُ وأفرطـتُ فـي الشـكوى لـو انـك تسـمعُ

ومـن عجـبِ أنـي بحبّـك مولـعٌ وأنـت ببغضـي والقطيعـةِ مولـعُ

نصـيبكَ منـي الحـب والوصـل كلّـه ومنـك نصـيبي الـبغض والهجـرُ أجمـعُ

لذا أرى أن تجوال ضمير المذكر في شعر النحاة لم يكن بالمنحى الجديد فهم مسبوقون وملحوقون بذلك لكن الشيء الذي لا بد من الاشارة إليه أن غزل النحاة الذي وقع عندي بضمير المذكر كان اكثر من نضيره المؤنث يحمل معاني الشوق والهيام التي حملها سابقه فهذا أبو الفتح عثمان بن جني يقول في معشوقه[٢٢]:

غـزالٌ غيـر وحشـيٍّ حكـى الوحشـي مقلتـهُ

رآهُ الـوردُ يجنـي الـورَ دَ فأستكسـاهُ حلّـتهُ

وشــــــــمَّ بأنفـــــــهِ الريحــــــا نَ فاستهـــــــــــــداهُ زهرتــــــــــــهُ

وذاقــــــــت ريعـــــــهُ الصـــــــهبا ءُ فاختلستـــــــــــهُ نكــــــــهتهُ

وقد ذهب بعضهم إلى ذكر بعض معالم التذكير كي يشير صراحةً ان معشوقه ذكراً لا أنثى فالعذار(٢٣) من المعالم البدائية للرجولة إذ قال صراحة سعيد بن عبد العزيز النيلي في معشوقه(٢٤).

يـــا مفـــدّى العِـــذارِ والخـــدّ والقـــد بنفســـــي ومـــــا أراهـــــا كثيـــــرا

اســـقني الـــراح تشـــف لوعـــة قلـــبٍ بـــات مُـــذ بنـــت للهمـــومِ ســـميرا

ويبدو لي أن هذا النمط إنما جاء بسبب خلوّمجالس النحو الدائرة آنذاك من النساء.

كذلك كان للوصف حضور في قريض الشعراء من النحاة فالمعروف أن «الشعر إلاّ اقلّه راجعٌ إلى باب الوصف ولا سبيل إلى حصره واستقصائه»(٢٥). فوصف النحوي نفسه بين أقرانه بقول أبي الحسن علي بن الحسين الاصبهاني(٢٦).

أحبـــب النحـــو مـــن العلـــمِ فقـــد يـــدركُ المـــرءُ بـــهِ أعلـــى الشـــرف

إنمـــا النحـــويُّ فـــي مجلســـهِ كشهـــابٍ ثاقـــبٍ بـــين السُّـــدف

يخـــرجُ القـــرآنُ مـــن فيـــهِ كمـــا تخـــرجُ الـــدرّة مـــن جـــوف الصَّـــدف

وارى أن الشاعر قد أجاد يوم جعل من القرآن الكريم خير برهان على تمكن النحوي من تحصيله فخروج القرآن من فمه كخروج الدرة الثمينة من صدفتها فكانت أبياته حسن طالع مبارك للغرض الذي نحن فيه إذ يعد إكليل غار لكل ماديات الحياة التي يجب على النفس الإنسانية أن تتأبى صياماً عنها كما قال محمد ابن الحسن الرؤاسي(٢٧):

ألا يـــانفسُ هـــل لـــكِ فـــي صيـــامٍ عـــن الدنيـــا لعّلـــكِ تهتـــدينا

يكـــونُ الفطـــرُ وقـــتُ المـــوت منهـــا لعلّـــــك عنـــــــدهُ تستبشـــــرينا

أجيبـــــي هدُيـــــتِ وأسعفينـــــي لعلّـــكِ فـــي الجنـــانِ تخّلـــدينا

كذلك وصفوا مصنفاتهم النحوية بالرجحان على غيرها من المصنفات الاخرى فهذا علي بن سليمان التميمي له «كتاب في النحو سمّاه كشف المشكل في مجلدين وقال فيه يمدحه:

صنفـــــتُ للمتأدبيـــــن مصنّفـــــاً ســـميتهُ بكتـــاب كشـــفِ المشـــكلِ

سـبقَ الأوائـلَ مـع تـأخّر عصـرهِ … كـم آخـرٍ أزرى بفضـلِ الأولِ

قيّـدتُ فيـهِ كـلّ مـا قـد أرسـلوا … لـيسَ المقيّـدُ كـالكلامِ المُرسَـلِ»[٢٨]

لقد جسّم الشاعر النحوي موصوفاته فأضاف إليها بهرجة وجمالاً وأعطى لمكامنها الوضوح والتفصيل فزهر الجلّنار في بداية تفتقه يعطي الحمرة جذباً قوياً كونها وسط خضرة غامرة وزاهية تمثل أوراق الرمان في بداية فصل الربيع لذا راق هذا المشهد الشاعر توفيق بن محمد بن الحسين الاطرابلسي النحوي فعبّر بقوله[٢٩]:

وجلنـارٍ كـأعرافِ الـديوكِ علـى … خصـرٍ يمـيسُ كأذنـابِ الطـواويسِ

مثـل العـروس تجلّـت يـوم زينتهـا … حمـراء تجلـى علـى خضـرِ الملابـيسِ

فـي مجلـسٍ لعبـت أيـدي السـرور بـهِ … لـدى عـريشٍ يحـاكي عـرشَ بلقـيسِ

فالملاحظ أن الرمان منذ جلناره حباه الله حب النحويين فما أن كبرت هذهِ الوردة واستحالت رمانةً كاملةً ناضجة عهدت وصف زينتها وجمالها إلى نحوي اخر فانبرى محمد بن حرب الحلبي مجسماً المشهد وبالدقة ذاتها قائلاً[٣٠]:

ولمـا فضضـتُ الخـتمَ عـنهنّ لاحَ لـي … فصـوصُ عقيـقٍ فـي بيـوتٍ مـن التبـرِ

ودرٌّ ولكـن لـم يدنّسْـهُ غـائصٌ … ومـاءٍ ولكـن فـي مخـازنَ مـن جمـرِ

فمجاميع حبوب الرمان هي فصوص عقيق وقشر الرمانة من الداخل بيت من الذهب أما حبة الرمان الواحدة فهي ماء شفاف داخل مخزن من جمر احمر.

لقد عاش النحويون حياتهم مُسلّطين وصف ما تقع عليه أعينهم بدءاً من حالهم المعيشية[٣١] وماديات الحياة الاخرى فوصفوا الشمعة والقطة والعود والليلة الجميلة والنخيل[٣٢] وفي نهاية أيامهم لابد أن تبدو معالم الكبر على هيأتهم وتكون لهم وقفة عليها وفي حال أبى علي حسن بن احمد الفارسي يتجلى المقصود إذ قال[٣٣]:

خضـبتُ الشـيبَ لمّـا كـان عيبـاً … وخضـبُ الشـيبِ أولـى أن يُعابـا

ولـم أخضِـب مخافـةَ هجـرَ خـلٍّ … ولا عيبـاً خشيـتُ ولا عتابـا

ولكـنّ المشيـبَ بـدا ذميمـاً … فصـيّرت الخضـابَ لـه عقابـا

تلك هي ستة الحياة فبعد الشباب شيب وبعد الشيب تتجه عصا الترحال حيث دار الآخرة والعاقل من يتعظ من تجارب الدنيا وقد كانت للنحاة وقفة متجلية في الحث على ذلك

بنصح وإرشادٍ وحكمٍ إيمانية جميلة فهذا ميمونة أبو ربيعة الاصفهاني النحوي كان مثال الرجل العصامي في إرشاد الناس إلى الشخصية المرموقة التي تفخر بادبها وعلمها وتقاها لا بالأب والجد يوم قال(٣٤):

كن ابن شئتَ واكتسب أدباً يغنيك تشريفهُ عن النسب

لا شيء في الخافقين تكسُبهُ احمدَ عندَ الأنام من أدبِ

فيجب على كل فرد أن يقتفي اثر العلم والمعرفة والايمان في بناء شخصيته فالمرء حديث بعده ويقيناً ان العاقل النبيه يؤثر ان يكون ذكره حسناً بين الخلق لذا يجب السعي وراء ذلك مهما كانت الصعوبات المعترضة فكما قال أبو بكر يحيى بن احمد الأندلسي(٣٥):

لم يخلُ من نوب الزمان أديب كلاّ فشأن النائبات عجيبُ

وغضارةُ الأيام تأبى أن يرى فيها لأبناء الذكاءِ نصيبُ

وكذلك من صحب الليالي طالباً جداً وفهماً فإنهُ المطلوبُ

فالبيت الثاني على ما أرى قد بلغ حداً من المصداقية فالأيام على غالب صفحاتها تشن جامّ حربها على من يريد المجد والرفعة السامية لكن كما قال أبو عبد الله محمد بن عبد الله(٣٦):

من كان يرغبُ في النجاةِ فما لهُ غير اتباع المصطفى فيما أتى

ذاك السبيلُ المستقيمُ وغيرُهُ سُبُلُ الغوايةِ والضلالةِ والرَّدى

فاتبع كتاب الله والسننِ التي صحّت فذاك إذا اتبّعتَ هو الهُدى

فواجب على صاحب الهمة والعزيمة في هذه الحياة أن يتحلى بموجبات الايمان كالصبر حتى إذا كانت الايام تجري على عكس ما يرام وقد أوصى أبو محمد غانم بن وليد المالقي النحوي إلى ذلك في قوله(٣٧):

الصبرُ أولى بوقار الفتى من قلق يهتكُ ستر الوقارِ

من لزمَ الصبرَ على حالهِ كان على أيامهِ بالخيارِ

لقد اخطأ من ظن أن المال يُعدُّ المأمول الذي يبدد صعوبات الحياة في كل مناحيها وأظن أن أبا نصر محمد بن محمد الرامشي النحوي قد جانب الحقيقة يوم قال(٣٨):

وإذا لقيتَ صعوبةً في حاجةٍ فاحمل صعوبتها على الدينارِ

وأبعثـــــهُ فيمـــــا تشتهيـــــهِ فإنـــــهُ حجـــــرٌ يُليّـــــنُ سائـــــرَ الاحجـــــارِ

فإذا صادف أن يَسَّر المال أمراً ما فلا أظن أن ذلك يعد من الثوابت التي لا تتغير فقد يبتلى الله الانسان بمرض مستعص له أو لاحد أفراد عائلته حينها تكون النظرة إلى المال في اخر المنازل وفي هذا المحفل يصدق قول غانم بن وليد المالقي(٣٩):

ثلاثـــــةٌ يُجهـــــلُ مقـــــدارها الامـــــنُ والصـــــحةُ والقـــــوتُ

فـــلا تثـــق بالمـــال مـــن غيرهـــا لـــــو انّـــــهُ درٌّ ويـــــاقوتُ

لقد أطلق الشعراء النحاة أحكاماً شتى تصلح أن تكون في غالبها نواميس للحياة القويمة ووقفتي المتواضعة كانت على نموذج تطلبه سياق البحث وهناك الكثير منها عندهم(٤٠). أما من تجافى عن تلك الطيّبات وغيرها فكان اللوم نصيبه وربما الزجر والتعنيف فمن المعروف أن زيارة الصديق والسلام عليه هي ابسط مقومات المودّة ومن يقف على الضد منها يُلام وهذا ما أكده النحوي علي بن خليفة بن علي يوم زار الوزير جمال الدين الاصبهاني بعد أن عتب عليه في ترك التردد عليه لكن البواب منعه من الدخول من غير أن يعرفه فبعث النحوي الشاعر للوزير قائلاً(٤١):

أنـــــى أتيتـــــكَ زائـــــراً ومســـــلِّماً كيمـــــا أقـــومَ بـــبعضِ حـــقّ الواجـــبِ

فـــإذا ببابـــك حاجـــبٌ متبضـــرمٌ فعمـــودُ داركَ فـــي حـــرامِ الحاجـــبِ

ولـــئن رايتـــك راضـــياً بفعالـــه فجميـــعُ ذلـــكَ فـــي حـــرامِ الصـــاحبِ

وارى أن الزيارة حتى إذا كانت في طلب حاجة فيجب أن لا يُمنع المحتاج اليها منها كما فعل أبو الاصبَغ بن أرقم أحد المستشارين يوم منع أبا الحسن علي بن عبد الغني الضرير الاندلسي الشاعر من زيارة أحد الامراء وأشار إلى أميره بعدم إكرامه فقال هاجياً(٤٢):

يـــــا أيهـــــا الســـــيّدُ المعظَّـــــم لا تطـــــع الكاتـــــب ابـــــن أرقـــــم

لأنـــــــه حيـــــــةٌ وتـــــــدري مـــــــا فعلـــــــت بابيـــــــك ادم

فيجب على ذلك المستشار وغيره أن لا يمنعوا الناس المحتاجين من تتبع فاقتهم فمن المعروف أن الناس لبعضهم كي لا تتبدل الرؤيا وتضيق الصدور ويختلط الغث بالسمين كما رأى الفضل بن اسماعيل التميمي يوم ذم أفذاد المجتمع الذين سماهم– صدور الزمان– فقال(٤٣):

قـد ضـاق صـدري مـن صـدور زماننـا فهـــم جمـــاعُ الشـــرّ بالإجمـــاعِ

ومن المؤسف وبسبب تلك الهفوات أن يرى الرؤية ذاتها غيره من النحويين فيؤكد النضرة نفسها فهذا أبو محمد القاسم بن الحسين الخوارزمي يقول لغيره من الشعراء(٤٤):

يـــا زمـــرة الشـــعراء دعـــوة ناصـــح لا تـــأملوا عنـــد الكـــرامِ ســـماحا

إن الكـــرامَ بأســـرهم قـــد أغلقـــوا بـــاب الســـماح وضـــيّعوا المفتاحـــا

أن إطلاق حكم إغلاق باب السماح عند الكرام جميعاً هو من باب الضجر عند الشاعر وأظن سبَّبتهُ أفعال ربما شابهت أفعال البوابين أنفا لا علم للكرام بها ولكونها تنافي السياق العام فقد عمّ لهيبها اناساً آخرين.

لقـد هجـا الشـعراء النحويـون أنفسـهم وهجـوا غيـرهم رجـالاً ونسـاءً لا بـل حتـى مـدناً بكاملهـا(٤٥). وبـالنظر لقذاعـة التصـوير ورؤيـة مـذاهب غالبيـة الشـعراء تميـل إلـى قصـر الهجاء(٤٦). اكتفيت بما تقدم لكن يجب الذكر في هذا المحفل أن شعراء النحو مثلما هجوا فقد مدحوا واعلوا من شأن ممدوحيهم ولعل خير ما نبتدئ به مدحنا قولهم في الخالق جلت قدرته ونبيه المصطفى، فللفزاري محمد بن ابراهيم بن سمرة مزدوجة طويلة في علم الكواكب مدح الخالق في أولها بقوله(٤٧):

الحمـــــدُ لله العلـــــيِّ الأعظـــــم ذي الفضـــل والمجـــد الكبيـــرِ الأكـــرم

الواحـــد الفـــردِ الجـــوادِ المُـــنعِمِ الخـــالق الســـبع العُلـــى طباقـــا

والشـــمس يجلـــو ضـــوءُها الأغســـاقا والبـــدر يمـــلأُ نـــورُهُ الآفاقـــا

ودأب الدأب ذاته علي بن فضال المجاشعي في النبي محمد ﷺ قائلاً(٤٨):

أُحـــب النبـــيَّ وأصـــحابهُ وابغـــضُ مبغـــض أزواجـــهِ

ومهمـــا ذهبـــتم إلـــى مـــذهبٍ فمـــا لـــي ســـوى قصـــد مناهجـــهِ

فعلى الرغم من قلة المتوافر من المدح المذكور عند هذه الطائفة ألا أنني رأيت مدح الإله ونبيه المصطفى شكّل حوالي ثلث الموجود وارى أن تواصل النحويين الحي بالقرآن الكريم كأصل للسياق العربي الصائب ربما يكون سبب هذه الوفرة.

كذلك وجدت المدح المادي الذي يُصرّح مرة ويُلوّح اخرى إلى المبتغى قد اخذ حضّه من الحضور فهذا جحظة البرمكي يقول لممدوحه(٤٩):

شكري لإحسانك شكرُ امرئٍ ... يستوهبُ الإحسان من واهبهِ

وكيف لا أشكرُ من لا ارى ... في منزلي إلاّ الذي جاد بهِ

فظاهر المعنى يشير صراحة أن ما موجود في بيت الشاعر كلّه من أفضال الممدوح وقد أشار إلى مثل هذا الكرم تلويحاً أبو محمد القاسم بن الحسين الخوارزمي في قوله لنظام الملك[٥٠]:

إن يزرع الناسُ في أخلاقهم كرماً ... فالبذرُ من جودكَ الطنّان بالدِّيمِ

تبدو على أشقرٍ خضرٍ حوافرهُ ... بحراً يلاطِمُ أمواجاً على ضرمِ

من ظنَّ غير نظام الملكِ ذا كرمٍ ... نادى بهِ لؤمُهُ استسمنت ذا ورمِ

لقد شخص قدامة بن جعفر مسلمات معنوية ترنو إلى العقل والشجاعة والعدل والعفة وقدّمها على غيرها في الممدوحين حتى قال مؤكداً «كان القاصد لمدح الرجال بهذه الأربع الخصال مصيباً والمادح بغيرها مخطئاً»[٥١]. ورأيت علي بن المبارك المعروف بابن الزاهدة كان آخذاً بذلك عندما قال في مدح صلاح الدين الأيوبي مستخدماً المسوغات النحوية في ذلك[٥٢]:

ألا حيّيا بالرقمتين المعالما ... وان كنّ قد اصبحنَ درُساً طواسما

إذا كانت الأعداء فعلاً مضارعاً ... أصار مواضيهِ الحروف الجوازما

فقد جزمت سيوف صلاح الدين حركة الأعداء وأوقفتهم عند حدودهم بالسكون والخنوع فيالها من شجاعةٍ إيمانية مباركة.

فبالمدح قد سخّر الشاعر النحوي شعره في خدمة الغير ولا ضير عنده يوم يسخره في خدمة نفسه والتباهي بمفاخرها ولعل خير التفاخر ان يكون سباقاً في مجال العلم فخير الناس خشية لله هم العلماء وقد أشار سبحانه إلى ذلك بقوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾[٥٣] لذا كانوا السباقين في تحصيل العلم والتفوق في مجالاته فالعلم هو نسبهم الأوفر الذي ينتمون اليه كما قال أبو الفتح عثمان ابن جني[٥٤]:

فأن اصبح بلا نسبٍ ... فعلمي في الورى نسبي

إذ ان طلب العلم فريضة شأنه شأن الفرائض الاخرى واجب المؤمن تحصيلها والسير وراء أصحابها كما جسد ذلك خميس بن علي بن احمد الواسطي حين قال[٥٥]:

ولازمــتُ أصــحاب الحــديث لأنهــم دعــاةٌ إلــى سُــبل المكــارمِ والهــدى
وهـل تـرك الإنسـان فـي الـدين غايـةً إذ قــال قلّــدتُ النبــيَّ محمــدا؟

فنراهم يفتخرون بترددهم على حلقات العلم ومجالسهِ فهو بحق يرفع مقام الناس بين أقرانهم وبخاصة في المجال الذي هم فيه وأخص بذلك النحو العربي فاللسان فصيح والكلام مريح واللحن مستبعد كما أشار إلى ذلك الحسن بن إسحاق اليمني(٥٦):

لعمــرُكَ مــا اللحــنُ مــن شــيمتي ولا أنــا مــن خطــأ ألحــنُ
ولكننـــي قـــد عرفـــتُ الأنـــا مَ فخاطبــتُ كُــلاً بمــا يُحسِــنُ

وبمثل ما تعاملوا مع الحياة في تحصيل العلم والسعي وراءه كذلك كانت وصيتهم للأنام من بعدهم والأبناء خاصة.

ففي وصية الشاعر النحوي يموت بن المزرع العبدي لابنه دليل ذلك(٥٧):

وإن يشتــدّ عظمــكَ بعــدَ موتــي فــلا تقطعــكَ جائحــةٌ سَــبوتُ
فجُـب فـي الارض وابـغِ بهـا علومـاً ولا تلفتــكَ عــن هــذا ألدســوتُ
وقــل بالعلــم كــان أبــي جــواداً يُقــالُ فمــن أبــوك؟ فقــل يمــوتُ

وهناك أرى أن الشاعر قد استقرأ كيف هي مكانة العالم بعد موته وقد أكدها بدقة اكثر جحظة البرمكي يوم قال(٥٨):

وكأنـــي بـــالنوادبِ قائـــلاتٍ وجســمي فــوق أعنــاق الرجــالِ
ألا سُــقياً لجســمكَ كيــف يُبلــى وذكــركَ فــي المجــالسِ غيــر بــالي

وهناك مواضع اخرى قليلة افتخر أصحابها بمكانة أهلهم ومجالدتهم للحياة(٥٩).

ولعل مجال بحثنا الذي سرنا عليه جعلنا نخوض اكثر في نتاج الشعراء المعبّر عن حياتهم التي كانوا يعيشونها فهم كغيرهم من الناس يتبادلون التحيات والتهاني في المناسبات ويشكون مما يتعب حياتهم فهذا أبو الحسن علي بن مهدي الخسروي النحوي يشعر بالخجل من عتاب عبد الله بن المعتز حين كاتبه على هجره قائلاً(٦٠):

ومــا نــازحٌ بالصــين أدنــى محلّــهُ يقصّــرُ عنــه كــلُّ مــاشٍ وطــائرِ
محـا اليـأسُ منـهُ كـلَّ ذِكـر فلـم تكـد تصــوّره للقلــب أيــدي الخــواطرِ
بأبعـدَ عنـدي مـن أُنـاس وان دنـوا ومــا البعــدُ إلاّ مثــلُ طــولِ التهــاجُرِ

فأجابه الخسروي بقوله:

أيــا سيّــدي عفــواً وحســنَ إقالــةٍ فلــم يحــوِ أقطــارَ العُلــى مثــلُ غــافرِ

لَعَمــري لــو أنّ الصــين أدنــى محلّتــي لمــا كنــتُ إلا غائبــاً مثــل حاضــرِ

ثنائــي لكــم عمــري ومحــضُ مــودّتي تؤثــرُ آثــارَ الغيــوث البــواكر

إن الاخوانيات التي تعامل بها النحويون في غالبها كانت بالشعر من الطرفين تحمل بين كلماتها معاني الشوق والحنين ووجدت القليل منها يحمل شوق طرف واحد لأنني لم اعثر في المتوافر شعراً من معجم الادباء على الردود ومثال ذلك ما كتبه أبو العباس الفضل بن محمد اليزيدي إلى أحد أصدقائه[٦١]:

اســتحي مــن نفســك فــي هجــري واعــرف بنفســي أنــت لــي قــدري

واذكــر دخــولي لــكَ فــي كــلِّ مــا تجمُــلُ أو يقبــحُ مــن امــري

قــد مــرّ لــي شهــرٌ ولــم ألقكــم لا صبــرَ لــي اكثــر مــن شــهرِ

وأظن أن اشتياقاً بهذا الحجم لم يتولد ألا من صداقة حميمة ووفاء دائم.

وعود على ذي بدء فمثل ما تهادوا فقد اشتكوا وغالب شكايتهم رأيتها من الدهر وصروفه كالمرض والنحول وخيانة الصديق والوحدة واكتفى بابي علي الحسين بن ضياء الدين الملقب بدهن الخصا الذي شكا من بعضها بقوله[٦٢]:

مرضــتُ ولــي جيــرةٌ كلهــم عــن الرّشــدِ فــي صــحبتي حائــدُ

فأصــبحتُ فــي الــنقص مثــل الــذي ولا صلــةٌ لــي ولا عائــدُ

لقد خاض الشعراء النحويون في أغراض الشعر كافة وكان لهم من القول ما يناسب المقصود لكنني وجدتهم مع الرثاء مقلّين، فبالأمس كانوا مهمومين لفراق الخلّ والصديق مدة من الزمن كما رأينا في الاخوانيات فعلام لا يكون الهم مضاعفاً حين يغادر المذكور بلا رجعة؟! كذلك لم أجد شاعراً نحوياً قال في مثيلهِ بعد رحيله.

ربما يكون المتوافر من الشعر في مصادر اخرى غير معجم الادباء ما يثبت عكس ذلك لكن اليسير الذي قالوه في هذا الغرض يعكس عاطفةً خيّمت على من ذُكر «فمن المعروف أن العرب كانت تقدّم مراثي وتفضلها، وترى قائلها بها فوق كل مؤبن وكأنهم يرون

ما بعدها من المراثي منها أخذت»[٦٣] ولنقف على قول ابن جني في رثاء أبي الطيب المتنبي فهو خير دليل على ذلك يوم يقول[٦٤]:

غـاصَ القـريضُ وأذوت نُضـرة الأدب — وصـوَّحت بعـد ريٍّ دوحـةُ الكتـبِ

سُـلبتَ ثـوبَ بهـاءٍ كنـتَ تلبسـهُ — كمـا تُخطَّـفُ بالخطِّيَّـةِ السّـلبُ

وقـد حلبـتَ لعمـري الـدهرَ اشـطُرَهُ — تمطـو بهمـةٍ لا وانٍ ولا نصِـبِ

مـن للهواجـلِ يُحيـي ميـتَ ارسـمِها — بكـلّ جائلـةِ التصـديرِ والحِقَـبِ

فاذهـب عليـك سـلامُ المجـدِ مـا قَلِقَـتْ — خـوصُ الركائـبِ بـالأكوارِ والشُّـعُبِ

ولعلّها من «المراثي التي تشبه في المديح اقتضاب المعاني واختصار الألفاظ»[٦٥].

إن الشعراء النحاة جميعهم كانت لهم وقفات شعرية مناسبة وقليل جداً الذين ذُكر لهم شعر تعليمي في المصدر الذي عولّنا عليه حكمنا[٦٦] هذا إذا ما علمنا ان شاعراً واحداً لم يُذكر له شعر وسبعةً ذُكر لهم ما بين البيت أو البيتين من الشعر فقط في تراجمهم[٦٧].

بقي لي ان اقف فنياً بيسر على بعض السمات التي إمتاز بها شعر النحاة فوجدت غالبهُ إن لم اقل جميعهُ كانت مفرداته سهلة ميسورة لا غموض فيها ولعل تلك الميزات كانت من سمات مرحلة حقبة البحث التي نحن فيها[٦٨]. فمما يشين اللفظ «أن يركب الشاعر فيه ما ليس بمستعمل إلا في الفرط، ولا يتكلم به إلا شاذاً وذلك هو الحوشي الذي مدح عمر بن الخطاب زهيراً بمجانبته له وتنكبه إياه فقال: كان لا يتبع حوشي الكلام»[٦٩].

أما في المعاني فقد بقيت المسلمات التي أكد عليها الشعر القديم ثابتة لا تحويل عنها ففي المدح مثلاً من قصد الممدوحين «بالفضائل النفسية كان مصيباً»[٧٠] وهي العقل والعفة والعدل والشجاعة[٧١] واراها معاني يستحسن إنشاد الشعر فيها[٧٢].

أما في الهجاء فمتي ما سلب المهجو بما هو خارج عن تلك الفضائل النفسية كان ذلك عيباً على الشاعر «مثل أن ينسب إلى انه قبيح الوجه أو صغير الوجه أو صغير الحجم... أو من قوم ليسوا بأشراف»[٧٣] فالمعروف إن العصامي من يفخر بنفسه لا بغيره.

وهكذا كانت الجراية على الأغراض الاخرى فالثوابت التي سار عليها الشعراء المحدثون في اقتفاء اثر الأقدمين تكاد تكون هي المعيار العام سواء تعلقت المسألة بالأساليب والالفاظ أم بالمعاني والافكار وقد آثرت الوقوف مختصراً على غرضي المدح والهجاء لترابطهما في المستحب والمستكره من الصفات.

أما السمة الثانية في شعر النحاة فهي الوحدة الموضوعية الواضحة باسلوبها المتسلسل المترابط من غير تحشيد لاغراض اخرى في القصيدة الواحدة فعلى الرغم من المتوافر القليل جداً لقصائد كاملة لكن ذلك كان هو الاستقراء العام[٧٤].

كذلك لابد من التنويه إلى الفنون البديعية التي تضمنها شعرهم فالمعروف عن البديع انه «علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة»[٧٥] فهم لم يفرطوا فيها ألا في مواطن قليلة إذ لم يفعلوا فعل الشعراء المتقدمين الذين عجّ شعرهم بانواعها أمثال مسلم بن الوليد الذي يعدّ «أول من وسع البديع وحشابه شعره»[٧٦] وأبي تمام، ولا فعل المتأخرين امثال العماد الاصبهاني والقاضي الفاضل[٧٧] فالشيء البارز في غالب شعرهم هو الطباق والجناس ورد الاعجاز على الصدور والتقسيم.

ومن يقف على هجاء ابن الدهان المبارك بن المبارك نموذجاً يدرك ذلك[٧٨].

أطلتُ ملامي في اجتنابي لمعشرٍ	**طغامٍ لئامٍ جودهم غير مرتجي**
ترى بابهم- لا بارك الله فيهمُ-	**على طالبِ المعروف إن جاء مرتجا**
حموا مالهم والدين والعِرضُ منهمُ	**مباحٌ فما يخشونَ من هجو من هجا**
إذا شرّع الأجوادُ في الجود منهجاً	**لهم شرعوا في البُخلِ سبعين منهجا**

كذلك وجدتهم لم يفترعوا شيئاً جديداً في نظمهم كي يتألقوا من خلاله ويبلغوا مستوى شعراء الحقبة المعروفين الذين عايشوهم أو سبقوهم فقد كانت قدراتهم متواضعة وتقليدية في توظيف صور البيان المعروفة من تشبيه واستعارة وكناية في الاماكن التي تتطلبها وقد يتكئوا بوضوح على المتقدمين في هذا المجال كما في قول أبي القاسم الفضل بن محمد القصباني[٧٩]:

في الناس من لا يرتجي نفعهُ	**إلا إذا مُسَّ بأضرارِ**
كالعود لا يُطمعُ في ريحهِ	**إلاّ إذا أُحرقَ بالنار**

فقد اعتمد على الصورة التي رسمها أبو تمام يوم قال[٨٠]:

لولا اشتعال النار في ما جاورت	**ما كان يُعرف طيبُ عرف العودِ**

وختامها مسك كما يقال فقد استمد النحويون الشعراء ومضات إيمانية من القران الكريم فاقتبسوا منه القصة والمعنى وربما الآية بتمامها فالمعروف أن الاقتباس «هو أن

يُضمّن الكلام شيئاً من القران والحديث لا على انه منه»[٨١] كما في قول أبي الحسن علي بن فضال المجاشعي متغزلاً[٨٢]:

فتنتنـــــــي امُّ عَمـــــــرو	وكـــــذاك الصـــــبُّ مفتـــونْ
قلـــــتُ جـــــودي لكئيـــــبٍ	مســــتهامٍ بــــك محــــزونْ
لـــن تنـــالوا البـــر حتـــى	تنفقـــوا ممـــا تحبـــون

﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[٨٣] فالاقتباس واضح من القرآن الكريم بالتمام والكمال.

هكذا كان الشعر عند النحاة آمل أن أكون موفقاً في عرضه ومن الله التوفيق..

الخلاصة:

البحث تحليلي يقف على الشعراء من النحاة فقط الذين ذكرهم ياقوت الحموي في كتابه معجم الادباء وصنف غالبيتهم محقق الكتاب احمد فريد رفاعي اذا امتدت مساحة وفياتهم من القرن الثاني الهجري وحتى القرن السابع الهجري وخاضوا في اغلب اغراض الشعر التقليدية من مدح وهجاء ووصف وغزل... الخ. ولم يخرجوا في نظمهم عن البناء الفني للقصيدة العربية القديمة في الشكل والمضمون، اما عن عددهم فقد تجاوز السبعين فرداً.

Abstract:

This research is an analytical research that deals with grammarians poets only whom Yagot al−Hamawi referred to in his book (a dictionary of writers). Ahmed Fared Rifaee, the investigator of the of the book, classified most of them. They lived in the period from ٢nd c.h.-٧th c.h. those poets dealt with most of the traditional purposes as: commendation; satire and filtration… etc. they restricted to the technical construction of the old Arabic poem. Their number was ٧٠ poets.

هوامش البحث

[1] ينظر معجم الادباء: ١ مقدمة المحقق ١٨، المكتبة: ٢٩٠.

[2] ينظر المكتبة: ٢٨٨.

[3] طبع المعجم في مصر طبعتان الأولى بتحقيق مرجليوث في سبعة أجزاء، والثانية بتحقيق احمد فريد رفاعي في عشرين جزءاً.

[4] ينظر معجم الأدباء ١٢١/١٨ وفاة محمد بن الحسن الرؤاسي.

[5] المصدر نفسه ١٥/٢٠ وفاة يحيى بن سعيد بن المبارك.

[6] المصدر نفسه: ٢٠، فهرس الطبقات: ١٦.

[7] المصدر نفسه ٢٤٢/٢، ونظير ذلك ينظر المصدر نفسه ٢٠/١٤ الترجمة٢٣.

[8] المصدر نفسه ١٧٣/١٩ ومثله في المصدر نفسه ٨ /٥٣ الترجمة ٣، ١٤/ ١٠٩ الترجمة ٢٨، ١٤٦/١٩ الترجمة ٤٥.

[9] الحسن بن اسحق اليمني النحوي (معجم الأدباء ٥٣/٨، أبو عبد الله الحسين بن احمد بن بطويه (المصدر نفسه ١٩٩/٩) وأبو الحسن علي بن دبيس (نفسه ٢١٨/١٣)، حيدرة بن علي بن سليمان (نفسه ١٣/٢٤٣)، علي بن المبارك (نفسه ١٤/ ١٠٩).

[10] العمدة ١١٧/٢.

[11] الادب العربي في العصر العباسي: ٤١.

[12] نقد الشعر: ١٩٢.

[13] معجم الادباء ٢٠٠/٩.

[14] المصدر نفسه ١٩٤/١٩ الترجمة،٦٣.

[15] المصدر نفسه ٤٥/١٩ الترجمة ٩.

[16] ينظر المصدر نفسه ١٠ /١٧٨، ٩٢/١٢، ١٣٥، ٩٨/١٥، ١٠٥، ١٣٢/١٧.

[17] ذكر كل من سعيد بن عبد العزيز النيلي ومحمد بن حسان الضبيّ النحويان الشاعران سقمهما بمن أحبّا وكانت إشارتهما عابرة. ينظر معجم الأدباء ٢١٨/١١، ١٢١/١٨.

[18] ديوان بشار بن برد: ١١٤، ومثله عند أبي العتاهية، ينظر ديوان أبي العتاهية: ٣٨٦.

[19] معجم الأدباء ٢٠١/١٨ وينظر مثل ذلك المصدر نفسه ٣٢/١٣.

[٢٠] ينظر تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الأول: ٧٣.

[٢١] ذيل مرآة الزمان ١/ ٥٠٤.

[٢٢] معجم الأدباء ١٢/ ٩٠ وينظر مثل ذلك المصدر نفسه ٢/ ٢٤١، ١٥/ ٩٣، ١٦/ ١٩٢، ٢٤٦، ١٧/ ١٣٤، ١٨/ ١٨٦، ١٩/ ١٤٨.

[٢٣] العذار: عذار الرجل شعره النابت في موضع العذار. (مختار الصحاح: عذر).

[٢٤] معجم الأدباء ١١/ ٢١٨، وينظر مثل ذلك المصدر نفسه ١١/ ١٩، ١٤/ ٩٠، ١٨/ ١١٧، ٢١٢.

[٢٥] العمدة ٢/ ٢٩٤.

[٢٦] معجم الادباء ١٣/ ١٦٤، وينظر بغية الوعاة ٢/ ١٦٠، نكت الهميان: ٢١١.

[٢٧] المصدر نفسه ١٨/ ١٢٤.

[٢٨] المصدر نفسه ١٣/ ٢٤٣، وينظر بغية الوعاة ٢/ ١٦٨.

[٢٩] المصدر نفسه ٧/ ١٣٨.

[٣٠] المصدر نفسه ١٨/ ١١٧.

[٣١] ينظر المصدر نفسه ١٥ /٩٨ حيث وصف أبو تراب حالته المادية المزرية.

[٣٢] أحوال الوصف المذكور انفاً تجدها في معجم الادباء ١٥/ ٨٨، ١٠٢، ١٦/ ١٩٢، ٢١٨، ١٩/ ١٤٨، ٢٧١، ٣١٣.

[٣٣] معجم الادباء ٧/ ٢٥٢.

[٣٤] المصدر نفسه ١٩/ ١٧٣.

[٣٥] المصدر نفسه ١٩/ ٣١٣.

[٣٦] المصدر نفسه ١٨/ ٢١٢.

[٣٧] المصدر نفسه ١٦/ ١٦٩.

[٣٨] المصدر نفسه ١٩/ ٤٥.

[٣٩] المصدر نفسه ١٦/ ١٦٨.

(٤٠) ينظر المزيد منها في معجم الأدباء ٢/٢٤٩، ٤/١٠٦، ١١/٢٣٣، ١٤/٨٢، ١٥/٦٦، ١٠٦، ١٨/١١٧، ١٩/١٩٤، ٢٠/٢١.

(٤١) معجم الأدباء ١٣/٢١٥.

(٤٢) المصدر نفسه ١٤/٤٠.

(٤٣) المصدر نفسه ١٦/١٩٦.

(٤٤) معجم الأدباء ١٦/٢٣٨.

(٤٥) من أراد المزيد من الأنواع أنفا ينظر معجم الأدباء ٢/٢٥٢، ١٢/٥٩، ٧٨، ١٧/٦٧، ١٧٦، ١٨/١٨٥، ١٩٧.

(٤٦) ينظر العمدة ٢/١٧٢.

(٤٧) معجم الأدباء ١٧/١١٨.

(٤٨) المصدر نفسه ١٤ /٩٧ ومثل ذلك فعل الحسن بن أبي الحسن ينظر معجم الأدباء ٨/١٢٤.

(٤٩) المصدر نفسه ٢/٢٥٥ ومثل ذلك فعل الفضل بن إسماعيل التميمي ينظر معجم الأدباء ١٦/١٩٦.

(٥٠) المصدر نفسه ١٦ /٢٥٠ ومثل ذلك فعل أسامة بن سفيان السجزي النحوي، ينظر معجم الأدباء ٥/١٨٧,

(٥١) نقد الشعر ٥٩.

(٥٢) معجم الأدباء ١٤/١١٠ ومثل ذلك فعل محمد بن اسحق الكندي، ينظر معجم الأدباء ١٨/١٦ وابن الدهان المبارك بن المبارك ينظر المصدر نفسه ١٧/٦٠.

(٥٣) سورة فاطر: ٢٨.

(٥٤) معجم الادباء ١٢/٨٣.

(٥٥) المصدر نفسه ١١/٨١.

(٥٦) المصدر نفسه ٨/٥٣ وقد أشار إلى المقام نفسه منذر بن سعيد البلوطي، ينظر المصدر نفسه ١٩/١٨٤.

(٥٧) المصدر نفسه ٥٨/٢٠.

(٥٨) المصدر نفسه ٢٤٨/٢.

(٥٩) المصدر نفسه ١٩٢/١١، ٢٤٠/١٦، ٦٢/١٩.

(٦٠) المصدر نفسه ٩٠/١٥ وينظر شبيه ذلك معجم الادباء ١١٩/١٨، ١٨٤/١٩.

(٦١) المصدر نفسه ٢١٦/١٦، وينظر شبيه ذلك في معجم الادباء ٢٣٦/٧، ٩٠/١٢، ٦٢/١٦.

(٦٢) المصدر نفسه ١٧٩/١٠، وينظر ذلك في معجم الادباء ٦٢/١٢، ٦٣/١٩، ٢٧٢، ١٥/٢٠.

(٦٣) الكامل في اللغة والادب ٣٤٨/٢.

(٦٤) معجم الادباء ٨٦/١٢ وهناك موضع اخر في رثاء اولاد المأمون ينظر المصدر نفسه ١١٩/١٨.

(٦٥) نقد الشعر:١٠٦.

(٦٦) الشاعران اللذان قالا شعراً تعليمياً هما علي بن سليمان النحوي معجم الادباء ٢٤٥/١٣، وعلي بن المبارك، معجم الادباء ١٠٩/١٤.

(٦٧) ينظر معجم الادباء ١٨٢/١٠، ١٦٢/١٢، ٣٢/١٣، ١٨٥/١٨، ١٨٦، ١٩٧، ١٤٦/١٩، ٢١/٢٠.

(٦٨) ينظر الشعر العراقي في القرن السادس الهجري ٢٨٥.

(٦٩) نقد الشعر ١٧٠.

(٧٠) المصدر نفسه ١٨٤.

(٧١) المصدر نفسه ١٨٥.

(٧٢) ينظر الكامل في اللغة والأدب ٢٨/١.

(٧٣) نقد الشعر: ١٨٧.

(٧٤) معجم الأدباء، ٦٨/١٥، ٩٠، ١٠٨، ٦٥/١٦، ٢٤١.

(٧٥) الإيضاح لمختصر تلخيص المفتاح، ٢٤٣.

(٧٦) طبقات الشعراء، ٢٣٥.

(٧٧) ينظر الادب العربي في العصر العباسي ٣٤٥.

(٧٨) معجم الادباء ٦٧/١٧.

(٧٩) المصدر نفسه ٢١٨/١٦ وينظر نكت الهميان ٢٢٧.

(٨٠) ديوان ابي تمام ٣٩٧/١.

(٨١) المطوّل: ٩٠.

(٨٢) معجم الادباء ٩٦/١٤ وينظر المصدر نفسه ٨/ ١٢٢، ١٨/ ١١٧.

(٨٣) سورة آل عمران ٩٢.

مصادر البحث ومراجعه

القران الكريم.

- الادب العربي في العصر العباسي: د.ناظم رشيد، مط جامعة الموصل، ١٩٨٩.
- الايضاح لمختصر تلخيص المفتاح: الخطيب القزويني، مط محمد علي صبيح، ط٢، مصر د.ت.
- بغية الوعاة: جلال الدين السيوطي، تح: محمد أبو الفضل ابراهيم، مط عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٤.
- تاريخ الادب العربي– العصر العباسي الاول: شوقي ضيف، ط٤، دار المعارف بمصر ١٩٧٢.
- ديوان ابي تمام، تح محمد عبدة عزام، مط دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٢.
- ديوان ابي العتاهية: مط دار صادر، بيروت، د.ت.
- ديوان بشار بن برد: تح الطاهر بن عاشور، القاهرة، ١٩٥٠–١٩٥٤.
- ذيل مرآة الزمان: قطب الدين اليونيني، مط دار المعارف العثمانية، الهند ١٩٥٤.
- الشعر العراقي في القرن السادس الهجري: مزهر السوداني، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٠.
- طبقات الشعراء: ابن المعتز، تح: عبد الستار احمد فراج، مط دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦.

- العمدة: ابن رشيق القيرواني، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٤، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢.
- الكامل في اللغة والأدب: المبرد، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٥.
- مختار الصحاح: ابو بكر الرازي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١.
- المطول شرح تلخيص المفتاح: التفتازاني، تح: احمد عزو نهاية، ط١، دار احياء التراث، بيروت، ٢٠٠٤.
- معجم الادباء: ياقوت الحموي، تح: احمد فريد رفاعي، ط٢، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٢٢.
- المكتبة: د. سامي مكي العاني، عبد الوهاب محمد العدواني، مط جامعة الموصل، ١٩٧٩.
- نقد الشعر: قدامة بن جعفر، تح: كمال مصطفى ط١، مصر د.ت.
- نكت الهيمان في نكت العميان: الصفدي، تح: احمد زكي، القاهرة، ١٩١١.

البيع في مرض الموت

م.م.آمال أحمد ناجي

كلية القانون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿ ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ﴾

[الحج: ٥]

المقدمة

يتمتع الإنسان البالغ العاقل بالأهلية الكاملة التي تمكنه مباشرة ما يشاء من التصرفات بنفسه، فيكون صالحاً لأن تثبت له جميع الحقوق ويلتزم بجميع الواجبات وتترتب الآثار الشرعية والقانونية على أقواله وأفعاله ويتحمل المسؤولية الناتجة عنها وبذلك يملك الصلاحية التامة لممارسة جميع التصرفات التي تتعلق بنفسه وماله من بيع وشراء وإبراء للديون وتبرع للأموال وإقرار عن نفسه وكافة التصرفات القانونية الأخرى.

ألا إنه ومع تمتع الشخص بالأهلية الكاملة وعدم وجود مانع من موانعها قد تكون التصرفات التي يقوم بها غير نافذة لمصلحة مشروعة يُراد بها المحافظة على حقوق أناس آخرين يؤثر ذلك التصرف عليها، وذلك في حالة إصابة الشخص بمرض الموت فمتى ما أُصيب الإنسان بهذا المرض ظهر إلى الوجود شبح الموت وخيم بآثاره على تصرفاته مما يدفع المصاب به إلى التصرف وفق أحاسيسه التي اكتسبها طيلة فترة حياته فولدت في ذاته حب لأشخاص وكره لآخرين يدفعه عند الإحساس بدنو أجله إلى التهرب من القوانين والتحايل عليها من خلال منح شخص وحرمان آخر حقوقاً بتصرفات تخفي عقوداً مستترة أو تصرفات تكون في ظاهرها بعوض وفي باطنها تخفي وصايا مستترة تتجاوز نصاب الشرع والقانون.

ومن أشد تلك التصرفات خطورة هو (البيع في مرض الموت) الذي بات مشكلة كبيرة في المجتمع يثور حولها جدل كبير في ردهات القضاء وأروقة المحاكم كونها محلاً وسبباً لدعاوى كثير من الناس.

وهذا ما دفعنا إلى البحث في موضوع البيع في مرض الموت.

وقد قسمنا البحث إلى ثلاثة مباحث تناولنا في المبحث الأول منها التعريف بمرض الموت الذي تمَ تقسيمه إلى ثلاثة مطالب تناول الأول منها تعريف مرض الموت وتناول الثاني إثبات هذا المرض قانوناً وخصصنا المطلب الثالث إلى بيان من هو بحكم القانون المريض مرض الموت وسبب تقييد تصرفات المريض به، أما المبحث الثاني فقد جاء بعنوان شروط مرض الموت وتناول بالبحث في مطالبه الثلاث الشروط الواجب توافرها في الشخص لاعتباره مريضاً مرض موت. أما المبحث الثالث فقد خصصناه لبيان أحكام البيع في مرض الموت وقسمناه إلى خمسة مطالب بحثنا في كل مطلب منها حكماً قانونياً من هذه الأحكام، ثم أنهينا بحثنا بخاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال بحثنا كما تضمنت مقارنة لبيان بعض أوجه الشبه والاختلاف بين القانون المدني العراقي والشريعة الإسلامية فيما يخص موضوع البحث.

المبحث الأول
التعريف بمرض الموت

لابد لنا للتعرف على ماهية مرض الموت بيان المقصود بهذا المرض ومن في حكم المريض مرض الموت وسبب تقييد تصرفات المريض به وطرق إثباته قانوناً وهذا ما سنتناول بيانه في المطالب التالية:

المطلب الأول: معنى مرض الموت

لم تأتِ القوانين المدنية ومنها القانون المدني العراقي الحالي رقم ٤٠ لسنة ١٩٥١ بتعريف لمرض الموت، لذا وجبَ الرجوع إلى الفقه الإسلامي الذي أستمد منه المشرع أحكام مرض الموت مفسراً بقضاء المحاكم لتحديد معناه.

وقد كان للفقهاء المسلمين تعاريف عديدة لمرض الموت فقد عرفه أبن همام بأنه «المرض الذي يخاف منه الهلاك غالباً وأن يكون المريض بحالة لا يقوم بحوائجه كما يعتاد الأصحاء ولا فرق بينما إذا كان بذلك السبب أو بسبب آخر»[١]، وقد عرفه الرملي بأنه «كل ما يستعد بسببه للموت بالإقبال على العمل الصالح»[٢]، وعرفه الشيرازي بأنه «المرض الذي لا يؤمن معه معالجة الموت»[٣]، كما قيل في تعريفه بأنه «من أتصل مرضه بموته على أن يكون مخوفاً بحيث يظن الناس إن حياته في خطر»[٤]، وعرفه البعض الآخر بأنه «المرض

الذي يخاف منه الهلاك غالباً، أو هو المرض الذي يحدث فيه الموت غالباً ويموت الشخص بالفعل موتاً متصلاً به»[٥]، ولكنهم اختلفوا في تفسير ذلك، ففسره بعضهم بأن يكون صاحب فراش «وهو الذي لا يقوم بحوائجه في البيت كما يعتاده الأصحاء وإن كان يقدر على القيام بتكلف. والذي يقضيها منه وهو يشتكي لا يُعتبر مريضاً لآن الإنسان قلما يخلو عنه».

وقيل إن كان يخطو ثلاث خطوات من غير أن يستعين بغيره فهو صحيح وإلا فهو مريض، وقيل المريض من لا يقدر على أداء الصلاة قائماً، وقيل المريض من لا يقدر أن يقيم إلا أن يقيمه غيره.

وجاء في ابن عابدين «ينبغي أن يكون العجز عن الإتيان إلى المسجد أو الدكان لإقامة المصالح القريبة في حق الكل، إذ لو كان محترفاً بحرفة شاقة كما لو كان مكارياً أو حمالاً على ظهره أو دقاقاً أو نجاراً أو نحو ذلك مما لا يمكن إقامته مع أدنى مرض وعجز عنه مع قدرته على الخروج إلى المسجد أو السوق لا يكون مريضاً وإن كانت هذه مصالحه وإلا لزم أن يكون عدم القدرة على الخروج إلى الدكان للبيع والشراء مثلاً مرضاً وغير مرض بحسب اختلاف المصالح»[٦].

وقد نصت م/ ١٥٩٥ من مجلة الأحكام العدلية على إن «مرض الموت هو الذي يغلب فيه خوف الموت ويعجز المريض عن رؤية مصالحه خارج داره إن كان من الذكور وعن رؤية مصالحه داخل داره إن كان من الإناث ويموت على ذلك قبل مرور سنة سواء كان صاحب فراش أم لم يكن وإن أمتد مرضه ومضت عليه سنة وهو على حال واحدة كان في حكم الصحيح وتكون تصرفاته كتصرفات الصحيح ما لم يشتد مرضه ويتغير حاله ومات قبل مضي سنة تعد حاله اعتباراً من وقت التغير إلى الوفاة مرض موت». وهذا ما ذهب إليه الأستاذ منير القاضي في شرحه للمجلة[٧] كما تولت المحاكم تعريف هذا المرض في كثير من أحكامها كما أشارت إلى شروطه، حيث ذهبت محكمة التمييز بقرارها رقم ٤٤٧/ حقوقية /٦٦ في ١٠/١٢/ ١٩٦٦ إلى تعريف مرض الموت بأنه الذي يمنع المريض من مزاولة أعماله المعتادة والذي يغلب فيه الهلاك ويؤدي إلى وفاة المريض[٨].

المطلب الثاني: إثبات مرض الموت

إن مرض الموت واقعة مادية يجوز إثباتها والتحقق من وجودها بكافة طرق الإثبات ومنها البينة الشخصية والقرائن وكذالك يثبت بالشهادات الطبية الدالة على حالة المريض في أواخر أيامه وهو أكثر ما يثبت بها، وبهذا جاء قرار محكمة التمييز رقم ١٤٣٤/ مدنية أولى/٨٣/٨٤ بالقول «كان على المحكمة الاستعانة بأحد الأطباء الاختصاصيين كخبير للاستيضاح منه عما أذا كان المرض الذي كان مصاباً به المتوفى يُعتبر مرض موت من عدمه».

كما يثبت بشهادات الشهود وتقصي حياة المريض في أواخر أيامه(٩).

وعلى الورثة الذين يطعنون في تصرف مورثهم بأنه صدر في مرض الموت يقع عبء أثبات المرض ولمحكمة الموضوع سلطة تقديرية في تقرير ذلك وبحسب ظروف كل دعوى، وقد قضت محكمة التمييز بقرارها المرقم ٥٨٢/ حقوقية/ ١٩٦٣ في ١٩٦٣/٤/٢ هذا بقولها «إذا كانت معاملة الهبة قد ثبتت أمام موظف التسجيل العقاري بمستند تحريري فهي سليمة في الظاهر وعلى المدعي إثبات كون الواهب مريضاً مرض الموت أثناء الهبة»(١٠).

ومن القرائن القوية التي تدل على صدور التصرف في مرض الموت أن يكون التصرف قد تم قبل الوفاة بأيام قليلة إلا إذا كان المتوفى قد مات فجأة، كذلك إن حرر عقد البيع المشتري نفسه ولم يشهد عليه أحد ولم يُسجل إلا قبل وفاة البائع بأيام قليلة يُعتبر كأنه صدر في مرض الموت(١١).

المطلب الثالث: مَن في حُكم المريض مَرض الموت وسبب تقييد تصرفات المريض بهِ

ألحق الفقهاء بعض الأصحاء بالمريض مرض الموت في تصرفاتهم إذا كان هؤلاء الأصحاء في حالة يخاف غالباً عليهم الهلاك فيها واعتقدوا بدنو أجلهم وبالتالي تُعتبر تصرفاتهم في حكم تصرفات المريض مرض الموت ولو كانوا أصحاء أصلاً.

وممن أجمع الفقهاء على اعتباره مريضاً مرض الموت حكماً المحكوم عليه بالإعدام وينتظر التنفيذ، ومن كان في سفينة على وشك الغرق، والمُشرف على الحرق، ومن عقد نيته على الانتحار ومن كان محاصراً في حرب وأيقن أنه مقتولاً والأسرى لدى دولة اعتادت قتل من يقع أسيراً بين يديها، والمرأة الحامل المقرب للولادة.

والحكمة من إلحاق هذه الحالات بمرض الموت هي إن الشرط الأساس في مرض الموت وهو غلبة الهلاك واليأس من الحياة وقت تصرف الشخص متوافر عند هؤلاء الأشخاص، فكل شيء يُقرب إلى الهلاك غالباً فهو في معنى مرض الموت(١٢).

أما عن سبب تقييد التصرف الذي يصدر من المريض في مرض الموت فلا يرجع ذلك إلى انعدام أهلية المريض ولا إلى عيب في إرادته، فالمريض مرض الموت لا يفقد أهليته ولا تنتقص هذه الأهلية، فما دام الإنسان حياً محتفظاً لقواه العقلية فأنه يبقى متمتعاً بأهليته الكاملة إلى آخر لحظة في حياته(١٣)، إلا إن الشريعة الإسلامية التي أستقى منها القانون أحكامه بهذا الخصوص قيدت تصرفات المريض مراعاةً لمصلحة الورثة وحفاظاً على حقوقهم بمنع المورث من إيثار بعضهم على بعض فيهب من قصدَ أن يُؤثرهم من أمواله أكثر مما يجوز له الإيصاء به فلا تؤثر الهبة عليه تأثيراً يُذكر إذا مات بعدها بقليل، في الوقت الذي تؤثر في حق الورثة أو حق بعضهم بقدر ما تنتقص من أموال التركة التي كان يجب أن تؤول إليهم لولا هذه الهبة(١٤)، وبما إن حق الورثة يتعلق بأموال مورثهم لا من وقت موته فحسب بل من وقت مرض موته وبعد الموت تصبح التركة حقاً خالصاً لجميع الورثة فلا يصح تفضيل أحد الورثة بالإقرار له أو التبرع المُنجز في مرض الموت لما فيه من التهمة الكبيرة بالتفضيل والإيثار، لذا فقد أقر الفقهاء بعض تلك التصرفات متى تبين إنه لم يكن الغرض منها تبرع المريض بالمال للغير أو لبعض الورثة وهو في مرض موته، ولو كان غير أهل للتصرف لما أُجيزت تلك التصرفات، حيث تعتبر تبرعاته بحكم الوصية التي تُقيد بالثلث كما تصبح بقية التصرفات موقوفة على إجازة الغرماء والدائنين لتعلق حقهم بأمواله وتفضيلهم على غيرهم وخاصة إذا كان الدين مستغرقاً لماله.

المبحث الثاني
شروط مرض الموت

يؤخذ مما تقدم إنه يُشترط في مرض الموت توافر ثلاث شروط موضوعية من شأنها أن تُقيم في نفس المريض حالة نفسية، هي إنه مُشرف على الموت فيُفسر تصرفه في ضوء هذه الحالة ويُفترض إنه إنما يوصي، فيجعل لتصرفه حكم الوصية ولا حاجة بعدئذ إلى التفتيش عن خفايا نفس المريض فهو أمر عسير إن لم يكن متعذراً[١٥].

وهذه الشروط نتناولها في المطالب التالية:

المطلب الأول: أن يعجز المريض عن أداء أعماله المعتادة

يُشترط في مرض الموت أن يعجز المريض عن قضاء حوائجه العادية المألوفة والتي يستطيع الأصحاء عادة مباشرتها، وإن كانت من الإناث أن يُقعدها عن قضاء مهامها المنزلية، ولا يُشترط أن يلازم المريض الفراش على وجه الاستمرار والاستقرار بل يكفي أن يلازمه وقت اشتداد العلة به[١٦]، فقد يكون الإنسان مريضاً بمرض ذاهب بحياته عاجلاً ومع ذلك لا يلزم الفراش باستمرار ولا ينقطع انقطاعاً تاماً عن الخروج من منزله.

وعلى العكس فكثيراً ما يُصاب الإنسان بمرض يُلزمه الفراش باستمرار ويحول بينه وبين مباشرة أي عمل من أعماله العادية ولا يكون مريضاً مرض موت، أو قد يكون عاجزاً عن مباشرة الشاق من أعمال مهنته بسبب المرض كما إذا كان محترفاً حرفة شاقة لا يستطيع مباشرتها إلا وهو في كامل عافيته فيُقعده مرضه عن ذلك دون أن يُعجزه عن مباشرة المألوف من الأعمال بين الناس فلا يكون في هذه الحالة مريضاً مرض الموت[١٧]، فالعبرة إذن بمرض الموت هي بغلبة الهلاك، وجاء في نور العين قال أبو الليث «كونه صاحب فراش ليس بشرط لكونه مريضاً مرض الموت، بل العبرة للغلبة لو الغالب في هذا المرض الموت فهو مرض الموت وإن كان يخرج من البيت»[١٨].

وبهذا قضت محكمة التمييز بقولها «لا يُلزم لاعتبار المرض مرض موت أن يكون صاحبه طريح الفراش طوال مدة مرضه»[١٩]، كما ذهبت في قرار آخر لها إلى القول «إذا لم يعجز المريض عن رؤية مصالحه فلا يُعتبر مرضه مرض موت وإن مات قبل مرور سنة على مرضه»[٢٠]. كما لا يُشترط فيه أن يؤثر في سلامة المريض أو يُنقص من أهليته للتصرف، حيث قررت محكمة الاستئناف أن صدور الوقف من الواقف وهو متمتع بقواه العقلية لا

يتنافى وصدوره في مرض الموت لأن هذا المرض لا علاقة له بالعقل والإدراك[٢١]، كما أقرت محكمة النقض السوري ذلك صراحة بقولها «لا يُشترط في مرض الموت أن يفقد المريض ملكاته العقلية أو أن يلزم الفراش»[٢٢].

المطلب الثاني: أن يغلب في المرض خوف الموت

يشترط أن يكون المرض شديداً ويغلب فيه خوف الموت ويشعر المريض فيه بدنو أ جله وهذه مسألة موضوعية يستقل بتقديرها قاضي الموضوع استناداً إلى تقارير الأطباء من جهة الأمراض الخطيرة التي تفتك بصاحبها ويغلب على ظن الأطباء صعوبة الشفاء وتختلف أحكامهم على الحالات المرضية بحسب الأزمان والأمراض والتطور الطبي واكتشاف الأدوية والعقاقير.

أما إذا لم يكن ذلك المرض قد وصل إلى هذا الحد من الخطورة فلا يُعتبر مرض موت وإن عجز صاحبه عن رؤية مصالحه كما لو أصيب الشخص برمد في عينه أعجزه عن الرؤية أو أصابه مرض في قدمه أعجزه عن المشي وتمشية أعماله ولكنه من الأمراض التي يُشفى منها المريض عادةً.

ومن القرائن التي تدل على غلبة الهلاك ألا يستمر المرض أكثر من سنة فإن زاد على السنة تبين إنه مرض غير خطر ولا يغلب فيه الهلاك وتكون تصرفات المريض في هذه الحالة صحيحة كأنها صادرة من سليم[٢٣].

ولا تُعد حالته من حالات مرض الموت إلا إذا اشتدت بعد ذلك وساءت حال المريض وشعر بدنو أجله واستمر حتى الموت فيُعتبر المريض في مرض الموت من تأريخ الاشتداد[٢٤].

وقد قضت بهذا محكمة التمييز بقولها «إن المرض الذي لا يُرجى شفاؤه والذي يتوفى فيه المريض خلال أقل من سنة واحدة يُعتبر مرض موت شرعاً وقانونياً سواء كان المريض قد صاحب الفراش أو لم يكن»[٢٥].

والحكمة من ذلك إن في استطالة المرض ما يدفع عن المريض اليأس من الحياة ويُلحق المرض بالمألوف ويعود المريض إلى التفكير بالحياة والعمل واختيار التصرفات النافعة وتقدير الأمور لمستقبله ومصالحه، ولهذا ذهبت محكمة التمييز بقولها «إذا بين

الخبراء إن مرضاً معيناً يمكن أن يعيش المصاب به سنوات عديدة كما يمكن أن يموت من جرائه خلال فترة قصيرة فإن تصرف الشخص خلال هذا المرض لا يُعتبر تصرفاً أثناء مرض الموت»[٢٦].

فهناك من الأمراض ما يقعد صاحبه عن أعماله المعتادة دون أن يكون فيه خطر يهدده بالوفاة فلا يُعتبر مرض موت ولو أمتد أكثر من سنة مثل الأمراض المزمنة بعد اكتشاف العلاج لها واطمئنان المريض إلى ابتعاد خطر الموت العاجل وتطبيقاً لذلك قضت محكمة التمييز بقولها «إن الشلل لا يُعتبر مرض موت وإن ألزم صاحبه الفراش وطالت مدته ما دام لا يُشكل خطراً داهماً على حياة المصاب به»[٢٧].

كما أن الشيخوخة في ذاتها لا تُعتبر مرض موت وإنما هي دور من الأدوار الطبيعية لحياة الإنسان فلو وصل الإنسان إلى سن عالية تجعله غير قادر على مباشرة الأعمال المألوفة لا بسبب مرض معين وإنما لكبر سنه وبالتالي تبقى تصرفاته بحكم تصرفات الأصحاء، أما مرض الموت فهو المرض الذي يعتري الإنسان شيخاً أم شاباً وينتهي بالموت.

المطلب الثالث : أن ينتهي المرض بالموت فعلاً

يُشترط في مرض الموت أن يتصل به الموت فعلاً وهو شرط أساس فلا يكفي أن يصيب المرض شخص يقعده عن عمله ويصيبه بخوف الموت فحسب بل لابد أن يتصل المرض بالموت فعلاً ولو لم يكن الموت بسبب المرض كأن يُقتل المريض أو يغرق، ذلك إن المريض وقت تصرفه كان يشعر بدنو أجله ولو لم يمت بهذا السبب العارض لمات بسبب المرض[٢٨]، ويجب أن يكون المرض مستمراً وحالة المريض تسوء تدريجياً دون أن تتخللها فترات تحسن واضحة وخلال سنة فأن زادت المدة عن سنة ثم مات فلا تنطبق علية أحكام مرض الموت. أما إذا كانت هناك فترات تحسن ثم حدثت للمريض انتكاسة بصحته أعتبر بدء المرض متفقاً مع تاريخ بدء الانتكاس الأخير وقبل مرور سنة من اشتداده[٢٩]، فإن طال أكثر من سنة دون أن يشتد لا يُعتبر مرض موت، فقد يُصيب الشخص مرض يُقعده ويخاف الموت ثم يُشفى، وينبغي إن يُلاحظ إنه إذا تصرف المريض مرض الموت في ماله أثناء هذا المرض فإن تصرفه يكون ابتداءً صحيحاً نافذاً ولا يجوز لورثته المستقبليين الاعتراض عليه

مادام حياً، فإن انتهى المرض بالموت تبين عندئذ إن التصرف وقع في مرض الموت فعلاً وجاز للورثة الطعن فيه على هذا الأساس، أما إن شُفي المريض تبين إن تصرفه الذي صدر منه لم يكن في مرض الموت ولم يجز لورثته الطعن فيه(٣٠). ويجوز للمريض أن يطعن في تصرفه بالغلط في الباعث وهو أحد عيوب الرضا بأن يثبت إنه أقدم على التصرف وهو معتقداً بأنه مشرف على الهلاك ولو أعتقد بأنه سيشفى ما كان ليتصرف هذا التصرف، ففي هذه الحالة يكون التصرف قابلاً للبطلان للغلط في الباعث.

المبحث الثالث
أحكام بيع المريض مرض الموت

لم يرد في القانون المدني العراقي نصاً يعالج تصرفات المريض مرض الموت بيعاً وترك ذلك للقاعدة العامة في تصرفات المريض مرض الموت، حيث تنص م/١١٠٩ منه على «١- كل تصرف ناقل للملكية يصدر من شخص في مرض الموت مقصود به التبرع أو المحاباة يُعتبر كله أو بقدر ما فيه محاباة تصرفاً مضافاً إلى ما بعد الموت وتسري عليه أحكام الوصية أياً كانت التسمية التي تُعطى له.
٢- ويُعتبر في حكم الوصية إبراء المريض في مرض موته مدينه وارثاً كان أو غير وارث، وكذلك الكفالة في مرض الموت».

ولا شك فيه إن البيع يختلف عن الوصية في إنه تمليك في الحال مقابل عوض، أما الوصية فهي تمليك بلا عوض مضاف إلى ما بعد الموت(٣١)، فإذا أراد شخص التحايل على نصوص القانون المقيدة لحرية الإيصاء، حيث من المعلوم إن الوصية لا تنفذ من غير إجازة الورثة إلا في حدود ثلث التركة، فيلجأ الطرفان إلى إظهار الوصية بمظهر البيع ويذكر في العقد ثمن صوري لا يلتزم به المشتري حقيقة كما يحرصان على أن تبقى للبائع المزايا العملية للملكية بأن يبقى البائع محتفظاً بحق الانتفاع بالعين المبيعة طوال حياته(٣٢)، مما لا شك فيه إن هذا البيع ما هو إلا وسيلة لإخفاء وصية مستترة يجب على المحكمة تطبيق أحكام الوصية عليه لا أحكام البيع.

فإذا أثبت الورثة إن البيع قد صدر في مرض الموت فأن البيع يُعتبر صادراً على سبيل التبرع(٣٣)، أي يكون هبة بغير ثمن وعلى المشتري إثبات دفعه الثمن ومقداره، حيث

إن عبء إثبات دفع ثمن المبيع يقع على عاتق المشتري فأن لم يستطع إثبات ذلك كان البيع هبة، وإن أثبت دفعه الثمن ومقداره فإننا ندخل في تفاصيل أحكام بيع المريض مرض الموت والفروض المطروحة في ذلك، فالبيع إما أن يكون بمثل القيمة الحقيقية للمبيع أو بثمن يقل عن قيمة المبيع الحقيقية بما لا يجاوز مقدار ثلث التركة أو البيع بثمن يقل عن قيمة المبيع الحقيقية بما يجاوز ثلث التركة أو يكون التصرف بدون ثمن أصلاً.

وسوف نعرض لكل فرض من هذه الفروض وأحكامها في المطالب التالية:

المطلب الأول: البيع بثمن لا يقل عن القيمة الحقيقية للمبيع (البيع بنفس القيمة)

إذا أثبت المشتري إنه دفع ثمناً للمبيع لا يقل عن قيمته الحقيقية كان البيع صحيحاً نافذاً يسري في حق الورثة دون حاجة إلى إجازتهم أو موافقتهم عليه، ويستوي في ذلك أن يكون البيع قد صدر من البائع لوارث أو لغير وارث.

والعبرة في تحديد صفة الوارث في وقت الوفاة لا وقت البيع لمعرفة صفة من حصل له التصرف أن كان وارثاً أم لا، فمن كان وارثاً وقت البيع وأصبح غير وارث وقت الوفاة لا يُعتبر وارثاً(٣٤).

فإن كان البيع بمثل القيمة الحقيقية للمبيع فلا سبيل للورثة ولا للدائنين إلى الطعن بالبيع فيكون صحيحاً نافذاً، أما الدائنون فلأن حقهم الذي تعلق بالتركة إنما تعلق بماليتها لا بأعيانها والمدين المريض لما باع أخذ مقابل لما باعه (الثمن) ولم يؤثر ذلك في حقهم، وأما الورثة فلأن حقهم وإن تعلق بالأعيان والمالية فإنه قد دخل إلى التركة مقابل ما باع منها مورثهم وهو الثمن وانتقل حقهم إليه.

وتُقدر قيمة المبيع عند الموت لا وقت البيع(٣٥)، فلو باع المريض داراً بمليون دينار وهي قيمتها الحقيقية وقت البيع ثم أصبحت قيمتها وقت الوفاة مليون ونصف فإن البيع هنا يكون بأقل من القيمة الحقيقية بمقدار نصف مليون دينار، وبالعكس لو إنه باعها بأقل من قيمتها وقت البيع ثم أصبحت مساوية لقيمتها وقت الوفاة كان البيع بمثل القيمة.

وهذا الحكم مخالف لما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة، حيث ذهب إلى القول بأن البيع لأحد الورثة يكون موقوفاً على إجازة بقية الورثة بعد الوفاة سواء كان البيع بثمن المثل أو أكثر منه، فأن أجازه الورثة بعد الوفاة جاز ونفذ وإن لم يُجيزوه بطل وأُعيد للتركة، وحجة الإمام أبي حنيفة في عدم جواز البيع للوارث ولو بمثل القيمة، إن المورث آثر بعض ورثته

بعين من أعيان ماله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة به فلا يجوز، كما لو أوصى بان يعطي أحد ورثته هذه الدار بنصيبه من الميراث لأن حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم، فكما إنه قصد إيثار البعض بشيء من ماله رُد عليه قصده فكذلك إيثاره بالعين[٣٦].

المطلب الثاني: البيع بأقل من القيمة الحقيقية بما لا يُجاوز ثلث التركة

إذا أثبت المشتري إنه دفع ثمناً للمبيع وتبين إن هذا الثمن اقل من قيمة المبيع وقت الموت فيكون الفرق بين القيمتين محاباة وتبرع ويأخذ حكم الوصية، فأن كان في حدود ثلث التركة داخلاً فيها المبيع ذاته يكون البيع صحيحاً نافذاً في حق الورثة دون حاجة لإجازتهم ذلك البيع أو إقراره ويستوي في ذلك أن يكون البيع لوارث أو لغير وارث.

والتركة هي ما يخلفه المورث وقت وفاته، أما ما يكون قد خرج من ماله حال حياته فلا حق للورثة فيه ولا يدخل في عناصر التركة، وتُقدر قيمة التركة وقت الموت ويدخل فيها المبيع ذاته كما تُقدر قيمة المبيع وقت الموت كما بينا سابقاً.

ويكون تقدير الثلث الذي تخرج منه الوصية بقيمته وقت القسمة والقبض لأنه وقت إستقرار المُلك وتنفيذ الوصية وإعطاء كل ذي حق حقه ولكي لا يكون هناك غبن على أي واحد من الورثة أو الموصى له فيما يُعطى له، ويترتب على ذلك إن كل ما يحدث في الفترة بين وفاة المورث والقسمة من نقص في قيمة التركة **أو هلاك** في بعض أعيانها يكون على الورثة والموصى له، وكل زيادة تطرأ على التركة في هذه الفترة تكون للجميع[٣٧].

المطلب الثالث: البيع بأقل من القيمة الحقيقية بما يجاوز ثلث التركة

إذا أثبت المشتري إنه دفع ثمناً للمبيع لكنه يقل عن قيمته الحقيقية وقت الوفاة بما يجاوز ثلث التركة فما كان في حدود ثلث التركة يُعتبر نافذاً في حق الورثة ولا يحتاج إلى إجازتهم، أما ما جاوز ثلث التركة فلا ينفذ في حق الورثة إلا بإجازتهم، ومعنى ذلك إنه إذا لم يُجز الورثة البيع فإن العقد يبقى على الرغم من عدم إجازته صحيحاً إلا إنه لا ينفذ بالنسبة إليهم فيما يجاوز ثلث التركة من المحاباة، وبالتالي فأن المشتري يُلزم بأن يرد إلى التركة ما يكمل به الثلثين[٣٨]، كما له أن يفسخ البيع ويرد المبيع ويسترد الثمن الذي دفعه.

وفي كل ذلك يجب أن تصدر الإجازة من أهل للتبرع فلا يصح أن يكون الوارث المُجيز صبياً أو مجنوناً أو محجوراً عليه أو أن يكون هو نفسه مريضاً مرض الموت.

كما يجب أن تقع الإجازة بعد موت المورث، إذ إن صفة الوارث التي تخوله حقاً في التركة لا تثبت إلا بهذه الوفاة[٣٩]، أما الإجازة الحاصلة وقت العقد وقبل الوفاة فلا يُعتد بها ولو دونوها بالكتابة في ذيل المحرر المثبت للبيع[٤٠]، ويجب صدور الإجازة مرة ثانية بعد موت المورث.

كما يجب أن يكون الوارث الذي يقوم بذلك عالماً بما يقوم به قاصداً إجازة التصرف، ولا بد من ملاحظة إن الإجازة لها أثراً نسبياً، بمعنى إنه إذا أجاز بعض الورثة دون البعض الآخر سرى التصرف في حق من أجازوه فقط بنسبة حصة كل منهم من الميراث[٤١].

المطلب الرابع: تصرف المريض مرض الموت بغير ثمن

إذا لم يثبت المشتري إنه دفع ثمناً ما للمريض أُعتبر تصرفه حينئذ هبة بغير عوض ويخضع لأحكام الوصية، فأن كانت قيمة المبيع لا تزيد عن ثلث التركة نفذ التصرف في حق الورثة دون حاجة لإجازتهم، أما إذا زادت قيمة المبيع عن ثلث التركة لا ينفذ التصرف بحق الورثة فيما يجاوز الثلث إلا بإجازتهم، فإذا لم يجيزوه كان على المتصرف له أن يُعيد للتركة توازنها ويرد إليها ما يكمل الثلثين، أي يرد للتركة ما جاوز ثلثها.

ويكون البيع بدون ثمن عند التصريح بعدم الثمن في العقد وفي حالة الثمن الصوري ويُعتبر الثمن صورياً إذا لم يقصد البائع أن يقتضيه من المشتري كلاً أو بعضاً بل كان كل دور الثمن في العقد هو أن يُذكر استيفاءً للشكل، أي إنه لم يكن الغرض من ذكره في العقد إلا لإلباسه لباساً يفضي عليه سمة البيع دون أن يقصد المتعاقدان إلى هذا البيع حقيقةً، لذلك فأن العقد الذي يبرئ فيه البائع المشتري من الثمن أو الذي يهب البائع الثمن للمشتري لا يًعتبر عقد بيع لفقدانه ركناً من أركانه وهو الثمن المتخلف فيه شرط من شروطه وهو الجدية[٤٢]، لأن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني (م/١٥٥، ف١ القانون المدني العراقي).

ولابد من الإشارة إلى إن بيع المريض المدين بدين مُستغرق لتركته إن كان في بيعه محاباة سواء أكانت قليلة أم كثيرة لا تنفذ إلا بإجازة الدائنين لأن لهم الحق بالإجازة في هذه الحالة لا للورثة إذ إن الإرث مؤخر على قضاء الديون فأن لم يُجز الدائنون يُخير المشتري بين أمرين: أما فسخ العقد واسترداد ما دفعه من ثمن وعندئذ يُضم المبيع إلى التركة، وإما أن يبلغ المشتري المبيع بتمام قيمته وفي هذه الحالة لا ينزع الدائنون المبيع من تحت يد المشتري إذ لا ضرر يلحقهم(٤٣).

المطلب الخامس: حماية الغير حَسن النية

بينا فيما سبق إنه إذا كان البيع الصادر من المريض في مرض الموت بثمن يقل عن قيمة المبيع بما يجاوز ثلث التركة أو كان البيع بغير ثمن أصلاً وكانت قيمة المبيع تزيد على ثلث التركة لا ينفذ البيع فيما جاوز ثلث التركة في حق الورثة إلا بإجازتهم، فإن لم يجيزوه ولم يرد المتصرف له إلى التركة ما يفي بتكملة ثلثيها، كان للورثة الحق في تتبع العين في يد المتصرف له وأن يستوفوا منها حقهم في حدود القدر الذي يجاوز ثلث التركة.

وإذا تبرع المتصرف له بالعين جاز للورثة أن يتتبعوا العين في يد المتبرع له وأن يستوفوا منها حقهم(٤٤).

أما إذا كان المتصرف له قد تصرف بالعين معاوضةً لا تبرعاً بالبيع أو الرهن أو إقامة حق ارتفاق عليه أو تأجيره إلى شخص آخر حَسن النية لا يعلم وقت التصرف بحق الورثة بالعين وكان يعتقد إنها مُلك خاص بالمتعاقد معه، ففي هذه الحالة لا يمكن للورثة تتبع العين في يد المشتري حَسن النية، فلا يُفسخ البيع ولا يسقط الرهن أو الانتفاع فتبقى هذه التصرفات قائمة صحيحة، إلا إنه يُشترط في كل ذلك أن يكون الحق الذي اكتسبه الغير حقاً عينياً تم شهره، فلا يُعتبر المشتري بمأمن من الاسترداد إلا إذا كان قد قام بتسجيل السند المُنشئ لحقه متى كان هذا الحق عينياً أصليا أو يقيد حقه إن كان من الحقوق العينية التبعية كالرهن لأنه بذلك فقط يكون قد كسب حقه(٤٥).

ولا يبقى للورثة في هذه الحالة إلا الرجوع بحقهم على من تصرف له مورثهم ولا يستوفون من العين حقهم إلا وهي مُحملة بهذا الحق(٤٦).

وحُسن النية مُفترض في هذه الحالة ويقع على عاتق الورثة عبء إثبات سوء النية بكافة طرق الإثبات.

أما إذا كان الطرف الثالث سيء النية بحق الورثة في المبيع فلا يتمتع بهذه الحماية ويحق للورثة تتبع المبيع لاستيفاء حقهم منه.

الخاتمة

لابد لنا ختاماً أن نبين أهم النتائج التي توصلنا لها من خلال هذا البحث والتي هي عبارة عن مقارنة بسيطة بين أحكام القانون المدني العراقي النافذ والشريعة الإسلامية فيما يخص موضوع بحثنا والتي نتولى بيانها بالنقاط التالية:

١- استقى القانون المدني العراقي أحكامه المتعلقة بمرض الموت من الشريعة الإسلامية وفق المذهبين الحنفي والحنبلي في ترتيب الأحكام عليه وعدم سريان حكم بيع المريض به على الغير حَسن لنية.

٢- لم يُميز القانون العراقي بين كون التركة مُستغرقة بالديون أم غير مستغرقة كما جاء في الفقه الإسلامي وفصلته مجلة الأحكام العدلية في أحدى عشر مادة (١٥٩٥-١٦٠٥) مأخوذة من المذهب الحنفي، وعند سكوت القانون وعدم النص يُرجع إلى الشريعة الإسلامية كما جاء في المادة الأولى الفقرة الثانية من القانون المدني العراقي التي تنص على «فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكمت المحكمة بمقتضى العرف فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية الأكثر ملائمة لنصوص هذا القانون دون التقيد بمذهب معين...».

٣- اختلف القانون عن الفقه الإسلامي من ناحية مساواته في جميع أحكام بيع المريض مرض الموت بين كون المشتري وارثاً أو غير وارث وإن البيع لوارث بثمن المثل أو المحاباة بالثمن في البيع لوارث فيما لا يزيد عن ثلث التركة صحيح ونافذ ولا يتوقف على إجازة بقية الورثة مع إن القانون صرحَ بأن هذه المحاباة في الثمن بما يزيد على ثلث التركة يُعتبر تبرعاً وإنه يأخذ حكم الوصية، مما يعني إن الوصية لوارث صحيحة ونافذة كالوصية لأجنبي تماماً (م/١١٠٩/ ف٢) وهذا الحكم يُخالف الشريعة الإسلامية

وأقوال الفقهاء في المذاهب الأربعة الذين يمنعون الوصية لوارث استناداً لقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح المتواتر (لا وصية لوارث).

٤- نلاحظ إن القانون اكتفى باشتراط الإجازة في الحالتين الثالثة والرابعة، وسكت عن الطريق العملي لتنفيذ البيع فيؤخذ من الفقه الإسلامي بحسب المادة الأولى من القانون سالفة الذكر كما تؤخذ هذه الأحكام من القواعد العامة في نظرية الالتزام في القانون ويُلزم المشتري بتكملة الثمن إلى الحد المطلوب، أو رد الزائد عن الحد المسموح به من التركة.

هوامش البحث

(١) شرح فتح القدير، مطبعة مصطفى محمد، ٣/ ١٥٢.

(٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الأمام الشافعي، الطبعة الأخيرة، مطبعة مصطفى الحلبي، ٦/ ٦١.

(٣) المهذب في فقه الأمام الشافعي، ط٢، بيروت، مطبعة دار المعرفة، ١٩٥٩، ١/ ٤٦٠.

(٤) فقه الإمام جعفر الصادق (ع)، محمود جواد مغنية، دار العلم للملايين، ١٩٧٨، ص١٨٣.

(٥) د. حسن علي الذنون، شرح القانون المدني العراقي، العقود المسماة، عقد البيع، بغداد، ص٣٧٦.

(٦) محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية ابن عابدين: ٥٤٣/٢.

(٧) للمزيد من التفاصيل انظر إلى شرح المجلة، منير القاضي، ج٣، ط١، مطبعة العاني.

(٨) سامي أمين، مبادئ قانونية، بغداد، مطبعة سلمان الأعظمي، ص٦٨.

(٩) وقد قضت محكمة النقض السوري بقرارها رقم ١٣ أساس مدني في ١٩٩١/١/٥ إنه (يمكن إثبات مرض الموت بشهادة الشهود)، منشور في مجلة محامون، ١٩٩٣، ص٧٤٠.

(١٠) قضاء محكمة تمييز العراق، المجلد الأول، ص٩٥.

(١١) محمد كامل مرسي باشا، الوصية وتصرفات المريض مرض الموت، المطبعة العالمية، ١٩٥٠، ص٢٧٢.

(١٢) د. حسن على الذنون، المصدر سابق، ص٣٨٠.

[13] د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، المجلد الأول، البيع، ١٩٦٠، ٤/ ٣٢٣.

[14] د.محمد شكري سرور، شرح أحكام عقد البيع، القاهرة، ١٩٩٧، ص٦١٧.

[15] د.عبد الرزاق أحمد السنهوري، المصدر السابق، ص٣١٤.

[16] المستشار السيد خلف محمد، عقد البيع في ضوء الفقه وأحكام النقض، ط٣، دار المعارف، ٢٠٠٨، ص٧٥٢.

[17] د.عبد الرزاق أحمد السنهوري، المصدر السابق، ص٣١٥.

[18] ابن عابدين، المصدر السابق، ص٥٤٣.

[19] قرار رقم ٢١٤٠ / حقوقية/٦٦ في ١٨ /١/ ١٩٦٧، قضاء محكمة التمييز، المجلد الرابع، بغداد، ١٩٧٠، ص ٤١٩.

[20] النشرة القضائية، العدد الرابع، السنة الثالثة، ص٨٨.

[21] محمد كامل مرسي باشا، المصدر السابق، ص ٢٣٥.

[22] نقض سوري رقم ٣ أساس مدني ٤٧٠ في ١/٥ /١٩٩١/ محلة محامون، ص ٦٣٧ لعام ١٩٩٣ .

[23] محمد كامل مرسي باشا، المصدر السابق، ص ٢٣٥.

[24] علي حيدر، درر الأحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي الحسيني، بغداد، منشورات مكتبة النهضة، ٤/ ١١٩.

[25] قرار الهيئة العامة الأولى لمحكمة التمييز،٢٥٤ /٧٣ في ١٩٧٤/٣/٣٠، النشرة القضائية، العدد الأول، السنة الخامسة.

[26] قرار رقم ٢٨٩/ م٤/ ١٩٨٢ في ١٩٨٢/٧/٧ نقلاً عن إبراهيم المشاهدي، المبادئ القانونية في قضاء محكمة التمييز، بغداد، ١٩٨٨، ص٥٧١.

[27] قرار محكمة التمييز رقم ١٣٣٨/ مدينة ثانية ٩٧٥ في ١٩٧٥/١١/٣، مجموعة الأحكام العدلية، العدد الرابع، السنة السادسة،١٩٧٥، ص٥٤.

[28] د.عبد الرزاق أحمد السنهوري، المصدر السابق، ص٣١٧.

[29] د.محمد كامل مرسي باشا، المصدر السابق، ص٢٤٢.

[٣٠] د.خميس خضير، عقد البيع في القانون المدني، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٩، ص٣١٧.
[٣١] د.عباس حسن الصراف، شرح عقد البيع والإيجار في القانون المدني العراقي، بغداد، ١٩٥٦، ص١٠٩.
[٣٢] د. رمضان أبو السعود، دروس في العقود المسماة، عقد البيع، الدار الجامعية، ١٩٨٩، ص٤٨.
[٣٣] د. توفيق حسن فرج، عقد البيع والمقايضة، مؤسسة الثقافة الجامعية،١٩٧٩، ص٦٤٠.
[٣٤] مثل الأخ لمورث لا ولد له وقت البيع ثم أصبح له ولد بعد البيع وقبل وفاته، فالأخ كان وارثاً قبل وجود الابن لكن وجود الابن أُحجبه عن الميراث.
[٣٥] د.عبد الرزاق أحمد السنهوري، المصدر السابق، ص٣٢٩.
[٣٦] د.محمد كامل مرسي باشا، المصدر السابق، ص٢٦٤.
[٣٧] المستشار السيد خلف محمد، المصدر السابق، ص٧٥٨.
[٣٨] د.حسن على الذنون، المصدر سابق، ص٣٨٤.
[٣٩] د.رمضان أبو السعود، المصدر السابق، ص٥٢.
[٤٠] د.محمد شكري سرور، المصدر السابق، ص٦٢٢.
[٤١] د.توفيق حسن فرج، المصدر السابق، ص٣٨٤.
[٤٢] د.عباس حسن الصراف، المصدر السابق، ص٣٥،٣٤.
[٤٣] محمد زيد الأبياني، شرح الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية، ط٣، القاهرة،١٩٢٠، ٢/ ٣٢٥.
[٤٤] ما لم تكن العين منقولاً حازها المتبرع له بحسن نية.
[٤٥] د.محمد شكري سرور، المصدر السابق، ص٦٢٣.
[٤٦] د.عبد الرزاق أحمد السنهوري، المصدر السابق، ص٣٣٥.

المراجع

الكتب الفقهية:

١- المهذب في فقه الإمام الشافعي، ج١، ط ١، دار المعرفة، بيروت،١٩٥٩.
٢- شرح فتح القدير، ج٣ ، مطبعة مصطفى محمد.

٣- علي حيدر، درر الأحكام في شرح المجلة، ج٤، تعريب فهمي الحسيني، منشورات مكتبة النهضة، بغداد.
٤- محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج٢، مطبعة شركة الصحافة العثمانية.
٥- محمد زيد الأبياني، شرح الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية، ج٢، ط٣، القاهرة، ١٩٢٠.
٦- محمود جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق (ع) ، دار العلم للملايين، ١٩٧٨.
٧- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، ج٦، مطبعة مصطفى الحلبي.

الكتب القانونية:

٨- المستشار السيد خلف محمد، عقد البيع في ضوء الفقه وأحكام النقض، ط٣، دار المعارف، ٢٠٠٨.
٩- د.توفيق حسن فرج، عقد البيع والمقايضة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٩.
١٠- د.حسن علي الذنون، شرح القانون المدني العراقي، العقود المسماة، عقد البيع، بغداد.
١١- د.خميس خضير، عقد البيع في القانون المدني، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٩.
١٢- د.رمضان أبو السعود، دروس في العقود المسماة، عقد البيع، الدار الجامعية، ١٩٨٩.
١٣- د.عباس حسن الصراف، شرح عقد البيع والإيجار في القانون المدني العراقي، مطبعة الأهالي، بغداد، ١٩٥٦.
١٤- د.عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، المجلد الأول، البيع، دار النشر للجامعات المصرية،١٩٦٠.
١٥- د.غني حسون طه، الوجيز في العقود المسماة، ج١، عقد البيع، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٩.
١٦- د.محمد شكري سرور، شرح أحكام عقد البيع، القاهرة، ١٩٩٧.

١٧-د.محمد كامل مرسي باشا، الوصية وتصرفات المريض مرض الموت، المطبعة العالمية ١٩٥٠ .

١٨-د.منير القاضي، شرح المجلة، ج٣، ط١، مطبعة العاني.

القوانين:

١٩- القانون المدني العراقي رقم ٤٠ لسنة ١٩٥١.

المجلات والنشرات:

٢٠- المبادئ القانونية في قضاء محكمة التمييز، إبراهيم المشاهدي، بغداد، ١٩٨٨.

٢١- النشرة القضائية، العدد الأول، السنة الخامسة.

٢٢- النشرة القضائية، العدد الرابع، السنة الثالثة.

٢٣- قضاء محكمة التمييز، المجلد الرابع ، بغداد ١٩٧٠.

٢٤- قضاء محكمة تمييز العراق، المجلد الأول.

٢٥- مبادئ قانونية، سامي أمين، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد.

٢٦- مجلة محامون، ١٩٩٣.

٢٧- مجموعة الأحكام العدلية، العدد الثالث، السنة السابعة.

٢٨- مجموعة الأحكام العدلية، العدد الرابع، السنة السادسة، ١٩٧٥.

حقوق الإنسان في الدساتير العراقية:
الانتهاكات ووسائل الرقابة الفاعلة

الباحث : رائد شهاب احمد

كلية الشريعة والقانون/ قسم القانون

المقدمة...

تحتل حقوق الإنسان وحرياته حيزاً كبيراً واهتماماً بالغاً في دساتير معظم دول العالم لما لقيمة الإنسان من أهمية في الارتقاء بجوانب الحياة المختلفة للدولة والمجتمع، ولكن قد يعتري تطبيق بنود تلك الدساتير انتهاكات ومخالفات صارخة لا تمثل حتى الحد الأدنى من متطلبات ما يشير إليه الدستور. وفي العراق، كما الحال في اغلب دول العالم الثالث، هناك فجوة ما بين التشريع والممارسة الحقيقية، فعلى مختلف أشكال الحكم التي سادت فيه، منذ تأسيسه عام ١٩٢١ ابتداء بالحكم الملكي مروراً بالجمهوري وانتهاء بالاحتلال الجديد، نجد ان النصوص والانتهاكات تأخذ صوراً وأشكالا مختلفة حسب نمط الحكم المتبع والأيديولوجية السائدة. ومع ان اسلوب تطبيق وحماية حقوق الإنسان يعد شانا داخليا إلا إن عالميتها لم تعد خافية، فالمنظمات والاتفاقيات الدولية فرضت على طالب الانضمام الالتزام بميثاقها وبنودها والعمل على تضمينه في تشريعاتها الداخلية ليكون الانتهاك بعدها بمثابة تحدي للإرادة الدولية فتكون العزلة والعقوبات نتيجة لذلك. واستخدم الباحث المنهج المؤسسي من خلال دراسة المؤسسات السياسية من حيث التشكيل والاختصاص والذي يعتبر الدولة وحدة التحليل.

ينقسم البحث الى ثلاثة فصول، تناول الأول ابرز ما أشارت إليه الدساتير العراقية (١٩٢٥، ١٩٥٨، ١٩٦٨) في جانب حقوق الانسان وحرياته ابتداء بالعهد الملكي مرورا بجمهورية عبد الكريم قاسم وانتهاءً بجمهورية حزب البعث. اما الفصل الثاني فقد بحث في مواد دستور ٢٠٠٥ وابرز الانتهاكات التي شهدتها مرحلة الاحتلال ما بعد ٢٠٠٣ والتي مورست من قبل قوات الاحتلال بالإضافة الى عناصر تابعة للأجهزة الأمنية العراقية. وأخيرا، تناول الفصل الثالث ضمانات تطبيق حقوق الإنسان وحرياته والتي قسمت الى داخلية (الدستور، السلطتين التشريعية والتنفيذية، المنظمات غير الحكومية)وخارجية (الانضمام الى المنظمات والمعاهدات الدولية والإقليمية).

مشكلة البحث وأهميته...

كان من احد ابرز مبررات احتلال العراق عام ٢٠٠٣ انتهاك حقوق الإنسان من قبل النظام السابق، واليوم وبعد تدوين دستور العراق الدائم ٢٠٠٥ أصبح من الضروري

البحث عن اسباب استمرار تلك الانتهاكات والجهات التي تمارسها في وقت يعيش فيه العراق مرحلة بناء الدولة حتى لا يكون من مراحل بناءها هذا الانتهاك.

إطار نظري...

بدأ الاهتمام بحقوق الإنسان بعد صدور الإعلان العالمي في أيلول ١٩٤٨ عن منظمة الأمم المتحدة ، والذي جاء في ظل ظروف سياسية بالغة الدقة تعرض فيها العالم الى خوض حربين عالميتين مرتين قُتل فيها ملايين البشر ، والذي ترتب عليها دمار مادي وإنساني هائل. ولم تتعرض البشرية أبان تلك الحروب المدمرة الى دمار مادي فحسب ولكنها تعرضت كذلك الى ظهور مبادئ عنصرية في قلب العالم تركزت على تفوق عنصر بشري على عناصر بشرية أخرى. وكان أبرز ما تضمنه هذا الإعلان هي المادة الأولى فيه والتي أكدت بأن «يولد جميع الناس متساوون في الكرامة والحقوق وقد وهبتهم الطبيعة عقلا وضميراً»[١].

أما بالنسبة لمفاهيم حقوق الإنسان والتعاريف الخاصة بها فإننا سنكتفي بإيراد بعضاً منها لغرض التعرف على طبيعة هذه الحقوق، فهي بوصفها مصطلح تعني «مجموعة من الحقوق والمطالب الواجب الوفاء لكل البشر على قدم المساواة دونما تمييز فيما بينهم»[٢]. كما أريد بها «مجموعة من الحقوق متصلة بتصور معين للإنسان يقوم في جوهره على الحرية ويمكن كل فرد بصفته تلك وبصفته كذلك عضواً في المجتمع أو جزء من الإنسانية من قدرات وإمكانيات في علاقاته مع الآخرين ومع مجموع السلطات»[٣]، كما قيل إنها «مجموعة من الحقوق الطبيعية التي يمتلكها الإنسان أو اللصيقة بطبيعته والتي تضل موجودة وإن لم يتم الاعتراف بها، بل الأكثر من ذلك حتى وإن انتهكت من قبل سلطة ما»[٤].

فصل تمهيدي
دساتير الحقبتين الملكية والجمهوريتين

صدرت في العراق منذ تأسيسه عام ١٩٢١ العديد من الدساتير ابتداءً بالحكم الملكي والذي أصدر القانون الأساسي عام ١٩٢٥ فاستمر العمل به لغاية ١٩٥٨ بقيام النظام الجمهوري (الجمهورية الأولى)* والذي أصدر دستورا جديدا في العام نفسه، ثم أعقبها حكم حزب البعث (الجمهورية الثانية) والذي أصدر دستورا جديدا أيضا عامي ١٩٦٨ و١٩٧٠. وقد عبرت كل من المراحل الثلاث في الدساتير التي أنشاها على رؤيتها لحقوق الإنسان وحرياته وفقا للإيديولوجية والقيم التي حملها، وبالتالي كانت فقرات الدستور المتعلقة بهذا الجانب متفاوتة من مرحلة الى أخرى والتي سنأتي عليها تباعا ضمن الدساتير التي صدرت في العراق منذ تأسيسه.

أولا/ الحكم الملكي ١٩٢١-١٩٥٨

خصص دستور عام ١٩٢٥ (القانون الأساسي العراقي) بابه الأول ليتناول وبشكل مستقل الحقوق والحريات العامة تحت عنوان (حقوق الشعب)، وسنقسم ابرز المواد الثلاثة عشرة التي وردت في هذا الباب إلى عدة تصنيفات:

١- المساواة: وهو ما أشارت إليه المادة ٦ عندما نصت على عدم وجود فرق بين العراقيين في الحقوق أمام القانون باختلاف القومية والدين واللغة.

٢- حرية الحياة الخاصة: حيث كفلت المادة ٧ الحرية الشخصية لجميع المواطنين من التعرض والتدخل، كما منعت الاعتقال أو التوقيف إلا بمقتضى القانون. كذلك صانت المادة ٨ المساكن من التعرض ومنعت دخولها أو التحري فيها دون مسوغ قانوني.

٣- حق الملكية الخاصة: وهو ما نجده في المادة ١٠ التي صانت حقوق التملك ومنعت فرض القيود الإجبارية وحجز الأموال والأملاك أو مصادرتها.

٤- الحقوق الفكرية والسياسية: حيث أعطت المادة ١٢ للعراقيين حرية إبداء الرأي والنشر وتأليف الجمعيات والانضمام إليها. إضافة إلى لك أعطت المادة ١٣ حرية أداء الشعائر لمختلف المذاهب بالإضافة إلى حرية الاعتقاد، كما خصصت المادة ١٨ جميع المواطنين بتولي الوظائف العامة والمشاركة في إدارة الدولة.

٥- الحقوق القانونية والقضائية: فقد أعطت المادة ٩ الحق للجميع بمراجعة المحاكم ومنعت الإجبار على مراجعة محكمة غير المختصة بقضية المدعي، بالإضافة إلى كفالة المادة ١٤ للجميع برفع عرائض الشكاوى إلى الملك ومجلس الأمة والسلطات العامة.
٦- الحقوق الاجتماعية: حيث كفلت المادة ١٦ للطوائف المختلفة حق تأسيس المدارس لتعليم أفرادها بلغتها الخاصة والاحتفاظ بها.

أعطت هذه المواد دافعا ايجابيا نحو ضمان الحقوق من خلال تثبيتها في الدستور في وقت كان فيه المجتمع يعاني من ضعف الاتصال والاحتكاك بالمجتمعات الأكثر تطورا في ذلك الجانب نتيجة لانخفاض نسبة المتعلمين وضعف وسائل الاتصال مقارنة بالمراحل اللاحقة. من جهة أخرى، لا يمكن التسليم أو الإقرار بان جميع هذه الحقوق طبقت فهناك مخالفات قانونية منذ تاريخ صدور الدستور الى نهاية الحكم الملكي، فكثيرة هي الأحزاب التي أغلقت أو حضرت نتيجة لمواقف سياسية اتجاه قضايا أخذت طابع المخالفة مع التوجه العام للدولة وان كانت تلك الأحزاب مشتركة في السلطة.

ثانيا/ الجمهورية الأولى (عبد الكريم قاسم وعبد السلام عارف) ١٩٥٨-١٩٦٨

كان لثورة ١٩٥٨ الدور في تغيير نظام الحكم في العراق من الملكي الى الجمهوري وبالتالي فمن البديهي ان يتغير دستور الدولة ليس فقط نتيجة لتغيير نظام الحكم ولكن أيضا لتبني النظام الجديد أيديولوجية مختلفة تماما في توجهاتها واهتماماتها عن سابقتها في الحكم الملكي. فخصص الدستور المؤقت لعام ١٩٥٨ الباب الثاني لإدراج الحقوق والحريات والتي سنقسمها الى عد تصنيفات:

١- المساواة: فلأول مرة نصَّ الدستور العراقي على المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات في المادة ٩ فضلا عن رفضه التمييز على أساس اللغة أو الأصل أو الدين أو العقيدة.
٢- الحرية الفكرية: وهو ما أشارت إليه المادتين ١٠ و١٢ من حرية الاعتقاد والتعبير بالإضافة الى إعطاء حق عام بالنسبة للأديان ما يتعلق بالاعتناق أو أداء الشعائر الخاصة.

٣- حق اللجوء: حيث حضر الدستور تسليم اللاجئين السياسيين.
٤- حقوق أخرى: كالحرية الشخصية وصيانة حرمة المنازل بالإضافة الى صيانة الملكية الخاصة وتنظيم وظيفتها الاجتماعية.

يبدو من خلال الحقوق الواردة في الدستور انها تطورت عما تضمنه الدستور الملكي وذلك نتيجة لتطور الحياة السياسية بين إصدار الدستورين، حيث ان ٣٣ عاما (الفارق بين ١٩٢٥-١٩٥٨) أفرزت تطورات على الحياة بمختلف جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ما أدى الى بروز إيديولوجيتين متنافستين بعد الحرب العالمية الثانية هما: الشيوعية بزعامة الاتحاد السوفيتي، والرأسمالية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. ومن الطبيعي ان يكون التنافس بين هاتين الإيديولوجيتين واسع ليشمل الدول على اختلاف درجات تطورها ومن بينها دول العالم الثالث التي كان للدافع الثوري في أوساطها الشعبية اثر عميق نتيجة للاستعمار، ما ولد الرغبة الى قيام ثورات ضد الأنظمة الملكية الحاكمة كما حصل في مصر بثورة يوليو/ حزيران ١٩٥٢ وتبعها ثورة تموز ١٩٥٨ في العراق والتي كان للإيديولوجية الشيوعية ملامح واضحة عليها الأمر الذي انعكس على الدستور بما فيها الحقوق والحريات.

لكن ذلك لم يعني بشكل قاطع تطبيق هذه الحقوق كما ورد في الدستور دون انتهاك أو تجاوز عليها، حيث ان التصفيات الثورية بين الإيديولوجيات المتنازعة آنذاك أدى الى تعطيل هذه الحقوق وفرض قانون الطوارئ والأحكام العرفية، وكذلك إقامة المحاكم العسكرية على غرار محكمة المهداوي، بالإضافة الى انتشار حالات الإعدام شنقا كما عرفت بمجزرة الشواف في الموصل. وسواء كانت هذه الحوادث مبررة لأنها وجهت ضد من هم (أعداء الثورة) أو كونها عبرت عن مرحلة جديدة من فرض النظام بالقوة المفرطة، فكلاهما لا يمكن ان يكونا مقبولين كحد أدنى للحقوق كما وردت في الدستور سلفا.

ثالثا/ الجمهورية الثانية (حزب البعث) ١٩٦٨- ٢٠٠٣

مالت كفة الحكم لصالح حزب البعث بثورة ١٩٦٨ والذي كان يمثل جزء من للتيارات ذات التوجه القومي بعد سلسلة من الأحداث التي عصفت بالجمهورية الأولى من أبرزها إعدام عبد الكريم قاسم والذي مثل الشخصية الكاريزمية لثورة تموز ١٩٥٨ وتولي عبد

السلام عارف السلطة آنذاك عام ١٩٦٤، ومن البديهي أن يكون الدستور المهمة الأولى لكل نظام جديد يتولى السلطة بالقوة المسلحة أو كما يسمى بالثورة الدموية. وبالرغم من عنف الأحداث التي شهدتها الأعوام منذ إسقاط الملكية عام ١٩٥٨ والى تولي حزب البعث السلطة إلا ان صياغة الدستور أخذت بحسبانها تخصيص بابا خاصا يعنى بحقوق الإنسان على غرار الدساتير التي سبقته حيث وجدت تلك الحقوق والحريات مكانها في الباب الثالث منه، ويمكن تقسيم الحقوق والحريات التي وردت في الباب الثالث من دستور ١٩٦٨ وفق الآتي:

١- حق الانتماء للدولة: وهذا ما أشارت إليه المادة ٢٠ بمنع إسقاط الجنسية عن العراقي المحدد وصفه فيها، والذي ربما شكل ضمانة في عدم ظهور حالات عديمي الجنسية وما يترتب عليها من أعباء.
٢- الحقوق القانونية والقضائية: فالمادة ٢٠ عدت المتهم بريء حتى تثبت أدانته في محكمة قانونية، كما حضرت الإيذاء الجسدي للمتهم.
٣- حق التعليم: وهو ما كفلته المادة ٢٧ في حق التعليم المجاني لجميع المواطنين في كافة المستويات وهو حق لم تشر إليه الدساتير السابقة.
٤- بالإضافة الى ما تقدم فهناك حقوق أخرى ثبتت في ذلك الباب منها ما يتعلق بالمساواة وتسليم اللاجئين السياسيين وحرية الاعتقاد والتجمعات السلمية، بالإضافة الى حرية الرأي والطباعة والصحافة والنشر.

وبذلك فقد تميزت كل مرحلة ذكرت عن الأخرى بإضافة حقوق جديدة ربما عبرت بشكل أو بآخر عن تأثر واضعي القوانين بالتطورات التي أصابت جانب حقوق الإنسان واندفاعهم نحو تضمينها بالدستور. إلا انه قد يمثل من جانب آخر صورية هذه الحقوق وان عملية إدراجها في الدستور أمر حتمي للحفاظ على السمعة الإنسانية المتطورة للسلطة الجديدة لتجد القبول في أوساط المجتمع.

أما عن تميز هذا الدستور ودستور ١٩٧٠ عن الدساتير التي صيغت في المرحلتين السابقتين فانه لم يمثل ممارسة الحقوق بشكلها الدستوري على ارض الواقع بقدر ما مثل متطلبات لمرحلة متطورة من الإدراك الشعبي وارتفاع مستوى التعليم وانخفاض نسبة الأمية. ولكن يمكن القول بشكل عام ان مستوى تطبيق الحقوق الواردة في الدساتير السابقة كان مقبولا فيما يتعلق بالحقوق غير السياسية أو التي لا تتعارض مع توجهات السلطة أو

الحزب الحاكم، فحرية الفكر مكفولة شرط ان لا تصل الى مرحلة المشاركة في السلطة، وأيضا تشكيل التجمعات والأحزاب شرط التوافق مع السلطة القائمة أو على الأكثر لا تتقاطع في إيديولوجيتها، وهكذا. فأصبحت قضية منح حرية التعبير والمساواة والملكية والحقوق السياسية والقضائية وغيرها مرتبطة بمدى خطورتها على من يمسك بالسلطة.

الفصل الثاني
دستور الجمهورية الثالثة وأشكال الانتهاك

نتج عن الغزو الأمريكي- البريطاني للعراق في ٩ نيسان ٢٠٠٣ انهيار لمؤسسات الدولة والذي لا يمكن حصره بإسقاط نظام حاكم الذي يستهدف السلطة فقط دون ان يحدث تغييرات تطرأ على البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية على السواء. حيث ان ذلك الغزو ترتب عليه نفس النتائج التي تحدث مع الثورات التي تخطط للإطاحة بنظام كامل وتغيير كل ما كان مبنيا فيه والذي يمثل من وجهة نظر متبني الثورة جملة أخطاء ينبغي تغييرها وتبني سياسيات وإنشاء مؤسسات هي الأكثر نجاحا من وجهة نظره أيضا. وبالنتيجة فان من بين ما يتم تغييره في تلك الحالات هو الدستور لأنه يعبر عن حال الحكم النافذ وإيديولوجيته المتبعة، والعمل على وضع دستور آخر يتناسب والوجه الجديد للحكم وما يؤمن من أفكار. وبطبيعة الحال فان من جملة ما ترتب على الغزو هو تغيير الدستور بما يتناسب وطبيعة المرحلة الجديدة متضمنا جملة من الحقوق والحريات تعكس إيديولوجية الحكم الجديد.

أولاً: دستور الجمهورية الثالثة ٢٠٠٥

احتوى دستور ٢٠٠٥ الدائم على ستة أبواب خصص منها بابا كاملا للحقوق والحريات ينقسم إلى فصلين ومكونا من ٣٢ مادة دستورية تناولت الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، بالإضافة الى فصل آخر تناول الحريات بأشكالها المتنوعة، وسنتناول كل من هذه الحقوق والحريات بالاتي:

أ- الحقوق:

١- الحقوق المدنية والسياسية:

- المساواة: حيث ساوى الدستور في المادة ١٤ بين المواطنين أمام القانون بغض النظر عن الجنس أو العرق أو القومية أو الدين أو المذهب وغيرها من الانتماءات.
- حق الانتماء للدولة: وهذا ما نظمته المادة ١٨ من خلال اعتبار الجنسية العراقية حق لكل مواطن وحضرت إسقاط الجنسية قطعا، كما انها منعت منح الجنسية للمتجنس لأغراض الإخلال بالتركيبة السكانية.
- الحقوق القضائية: فبالإضافة الى الحقوق المتعارف عليها في هذا الجانب بحق الدفاع والتقاضي وغيرها، إلا ان (م١٩/ف٩) أشارت الى عدم سريان القانون الجزائي بأثر رجعي إلا إذا كان في مصلحة المتهم الأمر الذي يفسر باستجلاب المنفعة والرحمة للمتهم بدلا من التضييق في تطبيق القوانين الجزائية بشكل مفرط الذي قد يؤدي الى مضرته.
- الحقوق القانونية: فالحجز أو التوقيف خضع في (م١٩/ف١٢) لعدد محدد من الساعات من خلال الجهات المعنية بعرض أوراق التحقيق الابتدائي على القاضي المختص خلال مدة لا تتجاوز ٢٤ ساعة من حين القبض على المتهم، ولا يجوز تمديدها إلا مرة واحدة وللمدة ذاتها. وبذلك تكون هذه المادة ضامنة لحق المحتجز في عدم تأخيره وحسم أمره بالشكل الذي لا يعرضه للبقاء طويلاً في مكان احتجازه.

٢- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية:

- منعت المادة ٢٩ أشكال العنف والتعسف في الأسرة والمدرسة والمجتمع والذي يكون أول ضحاياه هم النساء والأطفال، وهي بذلك تكون حماية لهم وعلى الدولة كفالة ذلك.
- كفلت الدولة في المادة ٣٠ للفرد والأسرة وبشكل خاص للأطفال والنساء الضمان الاجتماعي والصحي وتامين دخل وسكن مناسب لهم، بالإضافة الى كفالة الضمان الاجتماعي والصحي في حال الشيخوخة أو المرض أو العجز عن العمل أو التيتم وتوفير السكن وتأهيلهم.

ب- الحريات:

أشار الدستور في هذا الفصل الى عدد من الحريات، نذكر أبرزها:

١- ما تناولته المادة ٣٧ من قضية الإكراه بأشكالها المختلفة منها ما يتعلق بصيانة حرية الإنسان وكرامته، بالإضافة الى تحريم جميع أنواع التعذيب النفسي والجسدي ودون الأخذ بالاعترافات الناتجة عن المتهم بالإكراه أو التعذيب أو التهديد، وإعطاء الحق للمتضرر بالمطالبة بالتعويض عن الضرر الذي أصابه جراء ذلك.

٢- حرية تأسيس الجمعيات والأحزاب السياسية مكفولة في المادة ٣٨ دون إجبار احد على الانضمام الى أي حزب أو جمعية أو جهة سياسية أو إجباره على الاستمرار في عضويتها، وهي حرية ربما ذكرت في دستور ١٩٧٠ لكنها لم تجد تطبيقها لها إلا بما كان يتوافق مع توجهات السلطة ويخدم مصالحها، حيث ان التعددية الحزبية الفعلية لم تكن موجودة أصلا.

٣- حرية التنقل والسفر مكفولة لدى المادة ٤٤ مع منع نفي المواطن أو إبعاده أو حرمانه من العودة للوطن وهو أمر غالبا ما يحدث مع المعارضين السياسيين أو من لديهم مواقف غير التي تتبناها السلطة، حيث ضمنت هذه المادة العودة دون حرمانه لأي سبب كان.

مثلت هذه الحقوق والحريات المواد الأبرز في الدستور فضلا عن حقوق وحريات لم تذكر لبديهية وجودها، حيث نجد بان هناك حقوق وحريات أدرجت لم تكن موجودة في الدساتير السابقة وان وجدت فلم تجد لها تطبيقا على ارض الواقع. ولا نزعم هنا بان جميع ما ورد من حقوق وحريات في هذا الدستور له تطبيق غير مخل بالنص أو روحه، على العكس من ذلك حيث نجد ان تجاوزات وانتهاكات مورست ضد حقوق الإنسان والحريات المذكورة رغم صراحتها واهتمامها بضرورة العمل لجعلها أداة لإحقاق الحقوق الأساسية التي يمكن من خلالها بناء مواطن صالح يسهم في التقدم.

ثانياً: أشكال الانتهاكات

رغم سمو الدستور على القوانين الأخرى باعتباره القانون الأعلى في أي دولة، إلا ان ما تضمنه دستور العراق ٢٠٠٥ من مواد وفقرات تخص حقوق الإنسان وحرياته تعرضت بأشكال متنوعة ومن قبل جهات مختلفة إلى خروقات ترتب عليها أضرار تمثلت بانتهاك

لأصل المجتمع المتمثل بالفرد والأسرة. وسنحاول هنا الإشارة الى بعضها والتي تتنافى مع أدنى حد لحقوق الإنسان من خلال تقسيمها الى ثلاثة أصناف:

أ- انتهاكات القوات متعددة الجنسيات والشركات الأمنية الخاصة:

الزم قرار مجلس الأمن الدولي المرقم ١٤٨٣ سلطة الائتلاف المؤقتة* Coalition Provisional Authority (CPA) بجملة من الواجبات والتي تمثلت في (الفقرة ٤) بالعمل (بما يتسق مع ميثاق الأمم المتحدة والقوانين الدولية الأخرى ذات الصلة، على تحقيق رفاه الشعب العراقي عن طريق الإدارة الفعالة للإقليم، بما في ذلك بصفة خاصة العمل على استعادة الأحوال التي يتوافر فيها الأمن والاستقرار، وتهيئة الظروف التي يمكن فيها الشعب العراقي ان يقرر بحرية مستقبله السياسي)، بالإضافة الى تأكيد هذا القرار في (فقرة٨/ز) بتعزيز حماية حقوق الإنسان الأمر الذي أوكل لاحقا في (فقرة١٣) من القرار ١٥١١ الى القوات متعددة الجنسيات Multi-National Forces (MNF) بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية والتي لا زالت تمارس عملها بموجب ذلك القرار، إلا ان الفقرة المتعلقة بتعزيز حماية حقوق الإنسان الواردة سابقا لم تكن محل تطبيق فعلي من قبل الجهة الموكل إليها،كما جاء في القرار، من خلال ممارسات هي اقرب ما تكون الى انتهاك تلك الحقوق والتي سنذكر أبرزها.

١- التعذيب في المعتقلات:

حيث مثل سجن أبو غريب عنوانا للتعذيب بعد نشر صور تثبت تورط جنود أمريكيين بممارسة حالات التعذيب ضد المعتقلين بهدف استجوابهم خلال التحقيق أو خلال مدة احتجازهم. ولم يكن سجن أبو غريب هو المعتقل الوحيد الذي مورست فيه تلك الانتهاكات وانما كانت هناك معتقلات وسجون داخل قواعد عسكرية أمريكية على الأراضي العراقية لكنها غير معلنة. ومن ابرز صور الانتهاكات نذكر منها ما أشار إليه تقرير منظمة مراقبة حقوق الإنسان Human Rights Watch (HRW) عن تلك الحالات:

- الضرب الروتيني المبرح والذي يصل الى حد كسر احد أطراف المعتقلين.
- إجبار المعتقلين على حمل خمسة غالونات من الماء ومد أيديهم لأوقات طويلة.
- تعريض جلودهم وأعينهم لمواد كيماوية.
- الحرمان من النوم والتعرض لدرجات عالية من الحرارة والبرودة.

- تكديس المعتقلين في شكل أهرام بشرية في وقت حرموا فيه من الطعام والماء.
- استخدام الكلاب البوليسية للترويع.
- إجبارهم على الزحف فوق الحصى وأداء حركات وتمارين الى حد فقد الوعي.

رغم تشديد قراري مجلس الأمن المذكورين على أهمية مراعاة بنود اتفاقية جنيف ١٩٤٩ إلا ان التقرير أشار الى عدم التزام MNF بها من خلال طلب الإدارة الأمريكية من جنودها في العراق بانتزاع المعلومات من المعتقلين من دون إبلاغهم بما هو مسموح وما هو محرم. هذا بالإضافة الى ما قرره الرئيس الأمريكي جورج بوش عام ٢٠٠٢ بعد تطبيق الحماية المنصوص عليها في اتفاقية جنيف على المعتقلين في أفغانستان والذي يسري مفعوله حتى في العراق. والأكثر من ذلك ما أفاد به احد المحققين العسكريين في معتقل قرب مطار بغداد والذي برر التعذيب بالقول ان من تم اعتقالهم هم ليسوا أسرى حرب، وان بالإمكان فعل كل تلك الانتهاكات بحقهم والاستمرار فيها[٥].

٢- الاغتصاب والعقوبات الجماعية:

لم تكن انتهاك حقوق الإنسان في العراق من قبل MNF مقتصرا على التعذيب في السجون، وانما تعدى ذلك ليشمل انتهاكات أخرى كالاغتصاب والقتل حيث مثلت حادثة اغتصاب الفتاة عبير قاسم حمزة الجنابي (١٤ عام) بقضاء المحمودية جنوبي بغداد في آذار ٢٠٠٦ الأبرز من بين حوادث متعددة. حيث حقق الجيش الأمريكي مع خمسة من جنوده متهمين بتلك الجريمة والذين اعترفوا بقيامهم باقتحام احد المنازل القريبة من نقطة التفتيش التي يتمركزون فيها فقتلوا والدي الفتاة وأختها ثم اغتصبوها فقتلوها رميا بالرصاص ثم احرقوا جثتها[٦].

ربما دفعت بعض الجرائم مرتكبيها بالمثول أمام المحاكم العسكرية الأمريكية والتي لم تتعدى الأحكام التي أصدرتها ضد من ثبتت بحقه التهم بالسجن لسنتين أو ثلاث على أكثر تقدير أو تخفيض الرتبة لجرائم تصل الى حد القتل الغير مبرر أو الاغتصاب الذي تصل فيه العقوبة وفق القانون الجنائي الأمريكي لمثل تلك الجرائم الى السجن المؤبد أو الإعدام. ومن الطبيعي ان تكون مثل تلك الانتهاكات مستمرة لعدم مثول الجندي المنتمي لتلك القوات للقوانين العراقية النافذة كونه يتمتع بحصانة قضائية* تجنبه المسائلة عما يرتكبه

من تجاوزات فلا تمثل له رادعاً. وفي كلتا حالتي الأحكام الخفيفة والحصانة فان وجود هؤلاء الجنود على الأراضي العراقية سيحدث دون شك احتكاك مع المواطن العراقي الأمر الذي لا يكون مستبعدا فيه الانتهاك الفاقد للضمانات القانونية على غرار ما يتكرر من الحوادث التي ترتكبها عناصر الشركات الأمنية الخاصة بحق المدنيين العراقيين من خلال سيرها في الشوارع العامة دون حتى ان تعرض على محكمة أو تدان وفق قانون يخضع له الجميع سواء كان أجنبياً أو وطنياً.

ب- انتهاكات في وزارات ومؤسسات عراقية:

مورست انتهاكات لحقوق الإنسان من قبل بعض الجهات والأشخاص الرسميين المرتبطين ببعض الوزارات والمؤسسات المعنية دون ان تقتصر على MNF أو عناصر الشركات الأمنية الخاصة، وتركزت تلك الانتهاكات- بشكل مشابه عما ذكر سلفا- على من يتم إلقاء القبض عليهم سواء بتهمة موجهة أو بالاشتباه، وفي كلتا الحالتين فان طبيعة وظرف الاعتقال وكذلك الاستجواب هي سواء بالنسبة لجميعهم. وسنذكر طبيعة الظروف الإدارية والقانونية لدى كل وزارة معنية(٧):

- وزارة العدل: حيث تضم في سجونها نحو ١٧ الف سجين، وتتمثل طبيعة الظروف بأبنية للسجون غير نظامية وغير مطابقة للمواصفات العالمية، واكتظاظ أعداد المعتقلين في تلك السجون إلى حد كبير دون مراعاة للحالة الصحية التي قد تتدهور جراء ذلك، بالإضافة إلى سوء الخدمات المقدمة في السجون مقارنة بالأموال المخصصة.
- وزارة الداخلية: بالرغم من وجود دائرة الشؤون القانونية ودائرة أخرى لحقوق الإنسان في الوزارة، إلا ان هناك حالات تعذيب للمعتقلين تمارس باستمرار أثناء الاعتقال أو التحقيق الابتدائي رغم الزيارات التي تقوم بها الدائرتين المذكورتين لتلك السجون.
- وزارة الدفاع: تمتلك هذه الوزارة مراكز احتجاز مع ان مهمة الاعتقال وإدارة المعتقلات ليست من واجباتها، بالإضافة الى ابتعادها عن معايير حقوق الإنسان في التحقيق والمعاملة مع المعتقلين.

أما بالنسبة لأشكال الانتهاكات التي يتعرض لها المعتقل في تلك السجون والتي هي بطبيعة الحال مخالفة لنصوص قانونية صريحة واردة في الدستور، فتتمثل بالاتي(٨):

- لا تلتزم جميع المعتقلات بالسماح للمحامين للقاء موكلهم، وفي بعض الحالات يسمح للمحامين فقط بالإطلاع على الأوراق التحقيقية فقط، الأمر الذي يناقض (م١٩/ف٤) من الدستور.
- عند إحالة وزارة حقوق الإنسان من يثبت ممارسته التعذيب وفق قرار قضائي إلى الادعاء العام لا يدان الأخير ولا في أية حالة، فإما يطلق سراح ممارس التعذيب بكفالة أو يؤجل النظر بقضيته، وهذا اكبر مفارقة يمكن حدوثها في مخالفة جلية لان من يتعرض للتعذيب لا يُنصف ومن يمارس التعذيب بالأدلة يطلق سراحه.
- بعد تشريع قانون العفو العام في شباط ٢٠٠٨ عن جميع المعتقلين (باستثناء حالات محددة) لم ينفذ ذلك القانون بأدنى درجاته لأسباب إدارية في الوزارات المعنية، فحتى يخرج القرار القضائي من الهيئات القضائية إلى وزارة العدل فانه يتأخر شهر أو شهرين علما ان حالات كثيرة من المعتقلين مضى على اعتقالهم سنتين دون البت في التهمة الموجهة إليهم، بالإضافة إلى أن (م١٩/ف١٣) من الدستور تمنع حجب أوراق التحقيق على القاضي المختص للبت بها لأكثر من ٤٨ ساعة.
- لا توجد قاعدة بيانات كاملة لكل المعتقلين ما يعرض كل من اعتقل ولم يفتح له ملف تحقيق الى الحرمان من المقاضاة أو حتى الشمول بقوانين العفو.
- اغلب حالات الاعتقال لم تتم بموجب مذكرة قضائية الأمر الذي يتعارض مع (م٣٧/ف١) من الدستور والقاضية بمنع توقيف احد أو استجوابه دون قرار قضائي.
- حدوث أمراض جلدية وإصابات نفسية كالجنون وغيرها نتيجة لظروف السجون غير المطابقة للمواصفات القياسية.
- القائمين على بعض السجون لا يطبقون قرار القاضي المختص بإطلاق سراح من لم يثبت إدانته ويبرر ذلك باحتمالية وجود جريمة ضد المتهم لم تظهر بعد فيتم إبقاؤه لحين ظهورها.
- الحالة الأسوأ تتمثل بالتعذيب الذي يتراوح بين: الكي بالنار، الضرب بالعصي، الاغتصاب، وما ينتج عنه من أضرار نفسية وجسدية كالكسور والعاهات المستدامة وحالات النزف الداخلي، رغم تحريم (م٣٧/ف١) جميع أنواع التعذيب الجسدي والنفسي مع إعطاء الحق للمتضرر للمطالبة بالتعويض عن الضرر الذي أصابه.

- التعدي على ذوي المعتقلين خلال الاعتقال والتحقيق، وتذكر حالة إسقاط جنين زوجة احد المعتقلين نتيجة تعرضها للضرب من قبل الجهة التي مارست الاعتقال، حيث حصرت (م١٩-/٨) من الدستور العقوبة بمن يثبت عليه الجرم والتي هي ليست الضرب أو التعذيب قطعاً.

ج- أعمال العنف والإرهاب:

تسهم أعمال العنف والإرهاب التي يشهدها العراق في زيادة حجم الانتهاكات ضد المدنيين وبالأخص أعقاب حادثة تفجير ضريح الإمامين في مدينة سامراء في ٢٢ شباط ٢٠٠٥، لذا فهنا نأخذ جانبا مختلفا عما سبق يتمثل في ان من يمارس الانتهاكات جهة غير رسمية أو معلنة الأمر الذي يعقد عملية الرصد والرقابة والاكتفاء بالبحث عن نتائج تلك الانتهاكات والتي تتمثل بالاتي:

- القتل العشوائي والمستهدف: والذي يتمثل في شكلين رئيسين، احدهما هو نتاج مباشر من خلال وضع المتفجرات والسيارات المفخخة في المناطق العامة والأحياء السكنية ودور العبادة، او عن طريق الخطف والاغتيال. اما الثاني، فهو غير مباشر من خلال مهاجمة القوات المحتلة او الأمنية العراقية وما ينجم عنه من ضحايا مدنيين لتلك الأعمال. وفي هذا الخصوص أشارت الإحصائيات الصادرة من مركز العمليات بوزارة الصحة الى ان أعداد الضحايا لعام ٢٠٠٦ بلغ بالنحو التالي: عدد القتلى ٤٥٢،٣٤ (أي بنحو ٩٤ مدني يقتل يوميا)، عدد المصابين ٦٨٥،٣٦ بينهم ٢٢٢،٢ امرأة و٧٧٧ طفل(٩).
- الترحيل ألقسري: والذي شمل اغلب المحافظات وبشكل خاص العاصمة بغداد لأسباب تتعلق بطبيعة حجم سكانها الذي يفوق نظيراتها من المحافظات الأخرى، ولعب العامل الديني والمذهبي والقومي الدور الأكبر في زيادة أعداد المرحلين قسرا والمهاجرين على المستويين الداخلي والخارجي، حيث بلغت بنحو ٢،٢ مليون نازح(١٠).

من خلال ما سبق نجد ان جميع تلك الانتهاكات محرمة دستوريا ولا يوجد نص او إشارة تبيحها، بل ان الدستور كلف الدولة بحماية الفرد من الإكراه الفكري والسياسي والديني (م٣٧/ف٢)، وبطبيعة الحال فان تلك الحماية تكون ضد التجاوزات التي قد تمارس من قبل

بعض المؤسسات المسؤولة عن الحماية وليس الانتهاك. وبالرغم من الظروف التي يمر بها العراق منذ بداية الاحتلال في ٩ نيسان ٢٠٠٣ والتي توصف بالاستثنائية وصعوبة مقارنة أوضاعه بدول مستقرة بالإضافة إلى خصوصية حالة الطوارئ، إلا ان ذلك لا يبرر بأي حال من الأحوال مثل تلك الانتهاكات بالأشكال المذكورة بتلك الظروف لأية جهة كانت. وفي هذا الصدد جوز العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لحالات الطوارئ في الدول باتخاذ تدابير خاصة شريطة عدم منافاتها للالتزامات الأخرى في هذا الجانب وفق المادتين ٤و ٥ منه.

الفصل الثالث
الضمانات ووسائل الرقابة الفاعلة

تبقى قضية حقوق الإنسان وحرياته موضوعا نظريا غير قابل للتطبيق بالشكل المطلوب ان لم تكن هناك ضمانات ووسائل رقابة، سواء أخذت شكلا كتابيا كالدستور والمواثيق الدولية او أجهزة ومؤسسات، سواء كانت حكومية او غير حكومية، داخلية او خارجية. هذه التصنيفات يمكن ان تشكل بمجموعها منظومة (قابلة للتطوير) متكاملة تساعد على ضمان منح الفرد حرية التمتع بحقوقه وحرياته التي لا يمكن له ان يجدها دون ذلك. فهي من الأهمية بمكان لتحول دون سلبها وتجريدها من مضمونها الواسع الى أضيق الحدود.

وسنقسم تلك الضمانات والوسائل الى قسمين رئيسين:

أولا: داخلية: والتي لها علاقة مباشرة بتلك الحقوق ومعرفتها بالظروف المحيطة والمعالجات المطلوبة، وهي:

١- الدستور: والذي يعد وسيلة ضامنة ورقابية في الوقت نفسه ضمن إطار تطبيق حقوق الإنسان، فالحقوق والحريات التي ذكرت سابقا والتي تضمنها دستور ٢٠٠٥ تأتي أهمية ذكرها صراحة كونها تمثل المرحلة الأولى في جانب تطبيق حقوق الإنسان، فلا يمكن لأية مؤسسة او جماعة او فرد القيام بفعل ينهى عنه او حرمه الدستور او التقصير بما أشار إليه كواجب ضروري التطبيق، إلا تعرض لعقوبة محددة. ومن هنا تأتي أهمية

الدستور في إلزامه السلطات في ضمان تطبيق بنوده وعدم سن تشريعات مخالفة لنصوصه.

وأيضا، فان أهمية تضمين حقوق الإنسان وحرياته في الدستور تكمن في أهمية الدستور نفسه كونه القانون الأعلى والأسمى في الدولة، فبالإضافة الى بيانه شكل الدولة وتنظيمه عمل السلطات واختصاصاتها وحدود كل سلطة فانه بالمقابل يضع الضمانات للحقوق والحريات تجاه السلطة وأهمية معالجة الخروقات وإعادة الحقوق إلى أصحابها(١١).

كما انه يعد وسيلة رقابية على أداء السلطات الثلاث، فالتشريعية تكون ملزمة بعدم سن تشريع مخالف لنصوص الدستور وروحها لسموها على غيرها من التشريعات، وهذا المبدأ يسمى (دستورية القوانين). كما انه يكون رقيباً على عمل السلطة التنفيذية من خلال إلزام أدائها بما يشير إليه سواء بالتكليف او النهي لتكون السياسة العامة وبرنامجها المعتمد متوافق غير مخالف لتلك النصوص ووفق ما محدد لها من صلاحيات.

٢- السلطة التشريعية (وسيلة رقابية): يمكن ان يكون للسلطة التشريعية الدور المميز في لعب دور الرقيب على تطبيق حقوق الإنسان المشار إليها دستورياً فيما لو كان نظام الدولة برلمانياً، أي ان يكون لها الحق (دستورياً) في الرقابة على عمل السلطة التنفيذية ومحاسبتها ان كان هنالك خللاً في التطبيق الامر الذي قد يصل الى حد سحب الثقة من الحكومة المنبثقة عنه. وكما هو معلوم، فان النظام السياسي المعتمد في العراق يحمل تلك الصفة (برلمانياً) والذي يعطي الحق لمجلس النوب في مراقبة أداء السلطة التنفيذية وفقاً لمهامها المتفقة مع ما أوجبه الدستور.

اما ما يتعلق بوجه الخصوص بجانب حقوق الإنسان، فللسلطة التشريعية العراقية لجنة خاصة من بين لجانه الدائمة تعنى بهذه القضية وتختص بالاتي(١٢):

- متابعة حقوق الإنسان العراقي على وفق المبادئ المقررة في الدستور ورصد المخالفات لها واقتراح المعالجات.
- رصد مخالفات السلطات لحقوق الإنسان.
- متابعة شؤون السجناء والمعتقلين في السجون.

اما بالنسبة للصلاحيات الممنوحة لهذه اللجنة وغيرها من اللجان فتتمثل في تقصي الحقائق حول القضايا المعروضة عليها، كما انها تملك الحق في دعوة أي شخص له علاقة

بالقضية لسماع أقواله في جلسة للمجلس مع إمكانية الاستعانة بخبراء لمعرفة الخلل في التنفيذ واقتراح الوسائل الممكنة للمعالجة[١٣]. في المقابل نجد ان مهمة هذه اللجنة ليست ميسرة بالشكل الكافي لاداء عملها كما هو منصوص عليه في الدستور، فهناك ثمة معوقات تتمثل في تأخير وصول التقارير المرفوعة من وزارة حقوق الإنسان للجنة المعنية في مجلس النواب، كما ان بعض إدارات السجون تمنع أعضاء اللجنة من الزيارة والاطلاع على ظروف تلك السجون رغم انها مكلفة بتلك المهمة دون الحاجة لاستصدار اذن بالزيارة الامر الذي يقف عائقاً امام تقيق مبدأ الرقابة البرلمانية على عمل الاجهزة والمؤسسات التنفيذية[١٤].

٣- السلطة التنفيذية: انيطت بها مهمة كفالة حقوق الإنسان وحرياته للدولة بسلطاتها الثلاث، فرئيس الجمهورية يراقب الالتزام بالدستور (م٦٧) وباقي مؤسسات السلطة التنفيذية، وكذلك السلطة القضائية تكفل تلك الحقوق. كما ان عمل السلطة التنفيذية وادائها مراقب من قبل السلطة التشريعية (م٦١/ف٢) وهذا كله في سبيل ضمان تطبيق مواد الدستور وعدم الإخلال بجوهرها وبضمنها الحقوق والحريات.

من جانب آخر فان تنفيذ مهمة القوانين السارية في الدولة بما فيها الدستور والقوانين الصادرة عن السلطة التشريعية تقع على عاتق الحكومة وكذلك تكليف مجلس الوزراء ضمن (م٨٠/ف١) بالاشراف على عمل الوزارات والجهات غير المرتبطة بوزارة، ومن الطبيعي ان يكون لحقوق الإنسان موقع في جانبي التنفيذ والاشراف لارتباط الموضوع بعدد من الوزارات وبادوار مختلفة حسب التصنيف الاتي:

- التوعية: اخذت وزارة التعليم العالي والبحث العلمي على عاتقها تدريس مادة حقوق الإنسان في المراحل الاولى بالكليات والمعاهد التابعة لها بهدف توعية شريحة الطلبة بمفهوم تلك الحقوق وأهميتها وانواعها لخلق جيل يدرك مخاطر تعطيلها والسعي للارتقاء بها.
- وقائية: انشأت منذ شباط ٢٠٠٤ وبموجب الامر الصادر عن CPA رقم ٦٠ وزارة مختصة سميت بوزارة حقوق الإنسان، كلفت بعدة مهام منها العمل على منع انتهاك الحقوق وتقديم التوصيات لانشاء او اصلاح مؤسسات قائمة لتعزيز تلك المهمة. كما ان هذه الوزارة تعمل بدور استشاري للسلطة التشريعية لتقييم مدى تماشي مشاريع القوانين مع القوانين والمعاهدات الدولية ذات العلاقة.

- علاجية: تتمثل بوزراة الهجرة والمهجرين كونها انشات لمعالجة شؤون العراقيين الذين غادروا العراق طوعا او كرها منذ عام ١٩٨٠ مرورا بعقد التسعينيات والعمل على توفير البيئة المناسبة لاعادتهم الى البلاد. رغم انشاء هذه الوزراة لذلك الغرض الا ان احداث العنف التي شهدها العراق منذ شباط ٢٠٠٥ وما اسفر عنها من قتل وتهجير دفع بالوزارة إلى متابعة قضايا الذين اجبروا على ترك منازلهم واللجوء الى مناطق اكثر امنا سواء داخل او خارج البلاد. حيث بلغ عدد العوائل المهجرة داخلياً نحو ٩٦١،٢٢٢ وهو ما يقرب من ٧٩٤،٣٤٩،١ فردا(١٥)، بالاضافة الى الذين توجهوا الى الخارج والبالغ عددهم نحو ٢،٢ مليون عراقي(١٦).

٤- الهيئات المستقلة: والتي تتمثل بمفوضية حقوق الإنسان الخاضعة لرقابة مجلس النواب وفق المادة (١٠٢) من الدستور، حيث أنشأت استنادا إلى القانون رقم (٥٣) لسنة ٢٠٠٨. والغرض من تشكيلها هو ضمان حماية وتعزيز احترام حقوق الإنسان وحرياته في العراق وفق الدستور والقوانين والمعاهدات الدولية والمصادق عليها من قبل العراق. وبالإضافة إلى المهام الموكلة لتلك المفوضية والمتمثلة بالتنسيق مع الجهات ذات العلاقة لتحقيق أهدافها وإعداد الدراسات وتقديم التوصيات في مسائل حقوق الإنسان والتعاون مع المؤسسات والمنظمات ذات العلاقة، فان من ابرز واجباتها المباشرة بإجراء تحقيقات أولية عن أية انتهاكات ترد بصيغة شكاوى وتحريك الدعاوى ذات العلاقة وإحالتها إلى الادعاء العام. ويمكن تمييز هذه المؤسسة عن وزارة حقوق الإنسان كون الأخيرة تابعة للحكومة وما يترتب عليه من طابعها الاستشاري، كما إنها تتميز عن لجنة حقوق الإنسان في البرلمان كون الأخيرة منشغلة بالعمل التشريعي وافتقارها الى النشاط الاختصاصي والانتشار في المحافظات والأقاليم الذي تتمتع به المفوضية.

٥- المنظمات غير الحكومية المحلية ووسائل الإعلام: اخذ دور هذه المنظمات يتسع تدريجياً في لعب دوره بالمجتمع من خلال تبنيه كل ما يهم افراده وتلبية احتياجاتهم حسب طبيعة كل منظمة، فيمكن ان يكون لهذه المنظمات الدور التثقيفي والداعم الذي ربما يحل محل الأحزاب السياسية في بعض الأحيان نتيجة لانتشار ظاهرة العولمة، وما وفر لها من اهمية وتاثير على السياسات المحلية داخل كل دولة ومن ابرز ما تدعو إليه تلك المنظمات دعم حقوق الإنسان وحمايتها. ورغم عدم تمتع هذه المنظمات بالطابع

الرسمي الا إنها كانت محط اهتمام دولي من خلال ما أشار إليه المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في فيينا ١٩٩٣ والذي اعترف بالدور الهام لتلك المنظمات في تعزيز انشطة حقوق الإنسان وزيادة وعي الجمهور بها(١٧). وفي العراق فان طبيعة الظروف التي سادت بعد الاحتلال هيأت لظهور مثل تلك المنظمات التي تحاول بلوغ الدور المؤثر.

وهنا نستطيع ان ناخذ بعض النماذج من تلك المنظمات وفق اهتمامها بالشرائح المختلفة، فالجمعية الوطنية للدفاع عن حقوق الإنسان في العراق ركزت على مهمة الدفاع عن حقوق الطفل والمراة التي كفلها الاعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية، بالاضافة الى مراقبة وكشف الانتهاكات التي قد تمارس من قبل اية جهة والمطالبة بالتعويض. كما ان هناك منظمات ذات طابع مهني كمرصد الحريات الصحفية الذي يعنى برصد الانتهاكات والخروقات المختلفة التي تطال الصحفيين ورفع دعاوى قضائية ضد مرتكبيها.

ان دور تلك المنظمات يتوقف على مدى تمتع العاملين فيها بحماية القانون الوطني وتمتعهم بالحقوق والحريات المعترف بها وطنياً ودولياً، كما ان دورها اخذ يتجسد من خلال نشاطاتها في توفير المعلومات ونشرها عن انتهاكات حقوق الإنسان وتشجيع المؤسسات الرسمية على اصدار التشريعات واعتماد السياسيات الحامية لها ودعم الياتها.

اما بالنسبة لوسائل الاعلام المختلفة (المرئية، المسموعة، المكتوبة) فانها تلعب دوراً في الكشف عن اشكال الانتهاكات، وهنا ينقسم دورها الى جزئين:

الاول (مباشر): البحث من خلال قنوات اتصال خاصة بها عن تلك الانتهاكات وتوثيقها صورياً لغرض التثبت.

الثاني (غير مباشر): تناول ما تنشره الوكالات الاعلامية بغية توسيع قاعدة النشر لتعريف اكبر قدر من الجمهور.

وفي كلتا الحالتين يشكل ذلك النشر وسيلة ضغط متنوعة تجاه السلطات سواء كانت الوسيلة داخلية وما يحدثه في تغيير قناعة المجتمع، او خارجية من خلال اطلاع الدول والمنظمات والمراقبين عليها وما يترتب عليه من نتائج سلبية. ويمثل انتشار صور الانتهاكات ضد المعتقلين في سجن ابو غريب في وسائل الاعلام الامريكية ثم لغيرها الابرز

(على مستوى الحالة العراقية) وما ولدته من ردود افعال اجبرت الادارة الامريكية انذاك بفتح تحقيقات عاجلة وتغيير اسلوب التعامل مع المعتقلين اثناء الاستجواب ومدة الاحتجاز.

ثانياً: خارجية: وهي لا تقل اهمية عن سابقاتها كونها تمثل التزاما وطنياً داخلياً امام المجتمع الدولي والاقليمي وفق ما ينص عليه الميثاق وما يترتب عليه من التزام، وللعراق عضوية في منظمة الامم المتحدة والجامعة العربية حيث اكد ميثاق كلتا المنظمتين على اهمية الالتزام بحقوق الإنسان وحرياته، بالاضافة الى وجود منظمات ذات طابع اخر تاخذ على عاتقها تحديد مراقبة تطبيق تلك الحقوق ونشر اشكال الانتهاكات.

١- العضوية في منظمة الامم المتحدةUnited Nations Organization: انظم العراق الى هذه المنظمة في السنة الاولى لتاسيسها عام ١٩٤٥ واصبحت له عضوية ترتبت على اثرها عليه الالتزامات الواردة في ميثاقها كما اشارت إليه (م٤) بالنسبة لكل دولة (ترى انها قادرة على تنفيذ هذه الالتزامات وراغبة فيه). كما تضمن الميثاق (م٦) عقوبة الفصل من المنظمة كعقوبة في حال امعن العضو في انتهاك مبادئ الميثاق. وبخصوص حقوق الإنسان وحرياته، اشار الميثاق في العديد من مواضعه الى ضرورة العمل وحث الدول (الاعضاء) على احترامها وفق الاتي:

- من ضمن مقاصد المنظمة تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الاساسية للناس جميعاً (م١/ف٣).
- من وظائف المنظمة الاعانة على تحقيق حقوق الإنسان والحريات الاساسية للناس كافة (م١٣).
- دعت المنظمة في جانب التعاون الاقتصادي والاجتماعي الى تشجيع العالم على احترام حقوق الإنسان والحريات الاساسية للمجتمع (م٥٥/ف ج).
- من بين وظائف المجلس الاقتصادي وسلطاته تقديم التوصيات فيما يختص باشاعة احترام حقوق الإنسان (م٦٢/ف٢).

ووفقا لتلك الاشارات فانه ينبغي على كل عضو في المنظمة عدم الاخلال بها من خلال تضمين ما يمكن تضمينه في الدستور والقوانين والاوامر، وكذلك بعد اصدار تشريعات متوافقة معها تماشيا مع مبدا الالتزام. لكن ذلك لم يمنع من ان تكون تلك الحقوق شكلية او

منتهكة لان المنظمة غير مخولة بالتدخل في الشؤون الداخلية للدول، الاعضاء كما ان ذلك لا يعد من قبيل الاخلاء بالسلم والامن الدوليين حتى يكون سبباً في استخدام القوة لايقافه (م٢/ف٧)، وهذا ما حدث ويحدث في كثير من دول العالم وبضمنه العراق باشكال حكمه المختلفة كما سبقت الاشارة إليه.

٢- الانضمام للاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان: تتميز الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان عن غيرها من المعاهدات الدولية ان المستفيدين من احكامها هم الاشخاص الموجودون في اقليم الدولة والداخلين في ولايتها، أي ان التزام الدولة بموجب هذه الاتفاقية ذو طبيعة مزدوجة ومترابطة. فهو التزام دولي بمواجهة المجتمع الدولي وهو في الوقت نفسه التزام وطني داخلي تجاه مواطني الدولة والاشخاص الخاضعين لولايتها. والعراق انضم الى العديد منها باختلاف القضايا التي تناولتها، حيث يمكن تقسيمها وفق الترتيب الاتي:

- الحقوق (المدنية والسياسية) و(الاقتصادية، الاجتماعية والاثقافية): انضم العراق الى العهدين الدوليين الخاصين بالحقوق المذكورة عام ١٩٧١ وكذلك البروتوكولات الاختيارية بهما فيما يتعلق بتقديم شكاوي من قبل الافراد وايضا الغاء عقوبة الاعدام. ومن ابرز ما اشار إليها العهدين من نقاط هي الزام جميع الدول الموقعة على اتخاذ جميع التدابير التشريعية وغير التشريعية القائمة لتغيير النصوص الواردة في دساتيرها او القرارات المتخذة والتي من شانها التعارض مع طبيعة الحقوق المذكورة فيهما. بالاضافة الى الزامها الدول بكفالة توفير سبيل فعال للتظلم لاي شخص انتهكت حقوقه او حرياته والبت بها من قبل سلطة قضائية او ادارية او تشريعية مختصة، وايضا كفالة انفاذ السلطات المختصة الاحكام الصادرة لمصلحة المتظلمين كما حذرت من فرض أي تضييق على أي من حقوق الإنسان الاساسية المعترف بها بذريعة كون هذا العهد لا يعترف بها او كون اعترافه بها ضيق.
- مناهضة التعذيب: انضم العراق لاتفاقية (مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة او العقوبات القاسية او اللا انسانية او المهينة) عام ١٩٨٦ والتي فسرت معنى التعذيب بانه: أي عمل ينتج عنه الم او عذاب شديد، جسدياً كان ام عقلياً، يلحق عمداً بشخص ما بقصد الحصول على معلومات ام اعتراف. بالاضافة الى حثها الدول المنضمة الى

اتخاذ اجراءات تشريعية او ادارية او قضائية لمنع اعمال التعذيب، ورفضها التذرع باي ظروف استثنائية مثل: حالة الحرب، عدم الاستقرار الداخلي، حالات الطوارئ،...الخ) كمبرر للتعذيب ولا بالاوامر الصادرة عن موظفين اعلى مرتبة او عن سلطة عامة.

- العهد الدولي مع العراق ٢٠٠٦*: من بين اهدافه دعم حقوق الإنسان والعمل على حمايتها وترسيخ سيادة القانون من خلال:

- اعتماد القواعد والمعايير الدولية لحقوق الإنسان ضمن النظام القضائي.
- تعزيز قدرة الحكومة تجاه تنفيذ التزاماتها باتفاقيات حقوق الإنسان الدولية.
- تضمين التزامات حقوق الإنسان الدولية والوطنية في الدستور العراقي.
- اجراء تقييم شامل للمؤسسات التابعة لجهاز الشرطة والنظام القضائي لتحديد الثغرات في عملها والعمل على اصلاحها.
- مراجعة واصلاح اجراءات الاشراف المعنية بالاعتقال وعدم مراعاة الاصول القانونية.
- ادراج الوعي بحقوق الإنسان ضمن المناهج التعليمية وتعزيزها لدى المشرعين وموظفي النظام القضائي وباقي مؤسسات الدولة.

- د- اتفاقيات اخرى: منها ما ذكر ضمنا في العهدين الدوليين للحقوق ، الان ان اهميتها دفعت الى ان يكون انشاءها مؤكداً وملزماً في الوقت نفسه بضرورة العمل بموجبها تماشياً مع التطور الحاصل في المجتمعات، منها:

- الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع اشكال التميز العنصري (١٩٧٠).
- اتفاقية القضاء على جميع اشكال التمييز ضد المراة (١٩٨٦).
- اتفاقية حقوق الطفل (١٩٩٤).
- الاتفاقية الدولية لحماية حقوق جميع العمال المهاجرين واعضاء اسرهم (١٩٩٤).

ومن الناحية الفعلية، فانه يترتب على انضمام الدول الى اتفاقيات حقوق الإنسان التزامات قانونية طنية ودولية يمكن حصرها بالاتي[١٨]:

- التزام وطني من خلال ادراج احكام الاتفاقية في التشريع الداخلي وتطبيق احكامها في القضاء والادارة وعدم جواز اصدار تشريعات تتعارض مع الاتفاقية المبرمة.
- التزام على الصعيد الدولي بتقديم تقارير دورية للجان الخاصة بمنظمة الامم المتحدة المعنية برصد تطبيق بنود الاتفاقية الخاصة بحقوق الإنسان.

كما يترتب على الدولة المنضمة اتخاذ التدابير الكفيلة بتنفيذ بنود الاتفاقية، فلا يجوز لاي طرف فيها التحجج بالتعارض مع القانون الداخلي للتحلل من الالتزامات المفروضة، ففي حالة وجود تعارض فعلي بين بنود الاتفاقية الموقعة والتشريع الداخلي للدولة المنضمة فانه يتوجب على الدولة تغليب بنود المعاهدة على القانون الداخلي وقد يكون ذلك صريحاً في الدستور في حال الاشارة الى ذلك وعد الاتفاقية قانوناً ناسخاً لما يخالفه من القوانين. اما في العراق فان دستور ٢٠٠٥ لم يشر صراحة الى مسالة نفاذ المعاهدات داخلياً وفي تلك الحالة فانه من المفترض ان ينشر قانون التصديق على المعاهدة في الجريدة الرسمية وينشر معه نصوصها، وبذلك تصبح المعاهدة نافذة ولها من القوة ما لسائر القوانين الداخلية(١٩).

٣- المنظمات الرقابية الدولية غير الحكومية: فجانب الرقابة هنا لا يقتصر على اجهزة الامم المتحدة وحتى المنظمات الاقليمية، بل يتعداه الى منظمات اخرى لها طابع العالمية ايضا وتحضى باهمية دورها في ابراز جوانب الاخفاق بتوفير حقوق الإنسان في المجتمعات بشكل عام. ومن ابرز تلك المنظمات هي منظمة مراقبة حقوق الإنسان* Human Rights Watch حيث تعد أكبر منظمة حقوق إنسان في الولايات المتحدة. ويجري أكثر من ١٥٠ مختصاً متفرغاً في مختلف أنحاء العالم تحقيقاتٍ لتقصي الحقائق حول انتهاكات حقوق الإنسان في جميع أنحاء العالم. حيث تقوم المنظمة بنشر النتائج التي تتوصل إليها في عشراتٍ الكتب والتقارير كل عام. ويساعد اهتمام وسائل الإعلام بما تصدره المنظمة في إحراج الحكومات المسيئة أمام مواطنيها وأمام العالم. وعند ذلك تلتقي المنظمة مع المسؤولين الحكوميين لدعوتهم إلى إحداث تغييراتٍ في أساليبهم وممارساتهم، وذلك في الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي وواشنطن وغيرها من عواصم العالم. أما في الحالات القصوى فإنها تضغط من أجل قطع المساعدات العسكرية والاقتصادية عن الحكومات التي تنتهك حقوق شعوبها على نحوٍ فاضح.

وللمنظمة نشاطات كثيرة في جذب الانظار نحو انتهاك لحقوق الإنسان في دولة ما والسعي لازالة ذلك الانتهاك سواء بمناشدة الدول ذات التاثير او المنظمات الدولية والاقليمية. كما ان العراق يعد في نظر المنظمة من بين الدول التي يتعرض لها المواطنين

الى حيف في حقوقهم ومحاولة كشف ما يقع وابرز الامثلة على ذلك التقارير والاخبار التي تنشرها المنظمة عن انتهاكات الجنود الامريكيين وعناصر شركات الحماية الخاصة وكذلك ما يرتكب من قبل بعض المؤسسات الامنية العراقية، ومن ضمن محاولاتها لايقاف تلك الانتهاكات الرسائل التي توجهها الى مسؤولين عراقيين ورؤساء المنظمات المختلفة.

الخاتمة

ما دام الحديث عن حقوق الإنسان فان تجارب الشعوب أثبتت صحة سياسة انتزاع الحق دون أن يكون منحة من السلطة حتى يمثل قيمة عليا يصعب التنازل عنها باختلاف الظروف. وليس بعيدا عن العراق فحينما يتضمن الدستور فصولا ومواد تخص حقوق الإنسان فانه فعليا لا يتفق مع ما يمارس على ارض الواقع، فنحن إذن أمام حالة صورية لكثير من تلك البنود. ولتغيير ذلك الأمر فانه يتطلب حلا ذات شقين:

الأول: (وهو المعول عليه)، الوعي الشعبي يصاحبه نشاط نوعي لمنظمات المجتمع المدني، فلا يمكن الحديث عن حقوق دستورية وقانونية لا يمتلك فيها الشعب وعيا بالحد الأدنى، بالإضافة إلى منظمات غير حكومية تمارس التوعية وتقود المجتمع نحو ثقافة سياسية قانونية عقلانية تتمكن بالتالي من إيقاف أية محاولة لسلب حقوقه.

الثاني: يتمثل بالسلطة (التي هي رهن الإرادة الشعبية) الفاعلة لتلك السلطة خاصة ونحن في طور بناء جديد لمفهوم دولة القانون القائمة على مبدأ الشفافية والمسائلة.

هوامش البحث

(١) غانم أحمد النجار، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: هل هو صناعة غربية؟، السياسة الدولية، العدد: ١٥٠، ٢٠٠٠، ص٧١، ٧٧.

(٢) محمد عبد الملك المتوكل، الإسلام وحقوق الإنسان والتحول الحضاري في العالم اليوم، المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد: ١، ١٩٩٤، ص ٩٥.

(٣) عدنان حمودي الجليل، نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة، مطبعة سجل العرب، القاهرة، ١٩٧٥، ص٩.

(٤) د. سهيل حسين الفتلاوي، الإرهاب والإرهاب الدولي، منشورات وزارة الثقافة، بغداد، ٢٠٠٢، ص ٩٥.

* أطلق الباحث هذه التسمية على مدة حكم عبد الكريم قاسم وعبد السلام عارف ليميزها عن الجمهورية الثانية (حكم حزب البعث) والجمهورية الثالثة (التوافقية) على غرار التسميات التي أطلقت على الجمهوريات الفرنسية الخمسة.

* تشكلت هذه السلطة برئاسة الحاكم المدني الأمريكي بول بريمر بعد مدة وجيزة لاحتلال العراق والتي أخذت على عاتقها مسؤولية تسيير الأمور في العراق بالتعاون مع مجلس الحكم العراقي المكون من ٢٥ عضواً والتي انتهت مهمتها بتشكيل حكومة عراقية مؤقتة في حزيران ٢٠٠٤ برئاسة أياد علاوي.

(٥) توم ماليونسكي، تقرير عن إفادات جديدة عن ضلوع القوات الأمريكية بالتعذيب، منظمة مراقبة حقوق الإنسان Human Rights Watch، أيلول ٢٠٠٥.

(٦) المصدر نفسه.

* منحت هذه الحصانة بموجب الأمر رقم ١٧ الصادر عن CPA في حزيران ٢٠٠٤.

(٧) جلسة استضافة لوزيرة حقوق الإنسان العراقية السيدة وجدان ميخائيل في مجلس النواب بتاريخ ٢٠٠٨\٧\٢٤.

(٨) مداخلات أعضاء لجنة حقوق الإنسان في مجلس النواب في الجلسة السابق ذكرها، بالإضافة الى ما أشارت إليه وزيرة حقوق الإنسان.

(٩) تقرير بعثة الامم المتحدة لمساعدة العراق UNAMI حول حقوق الإنسان، حزيران، ٢٠٠٧، ص٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص٢٣.

(١١) د. رياض عزيز هادي، حقوق الإنسان: تطورها، مضامينها، حمايتها، بغداد، ص١٠٨.

(١٢) انظر المادة ٩٩ من النظام الداخلي لمجلس النواب.

(١٣) انظر المادة ٨٤ من النظام الداخلي لمجلس النواب.

(١٤) جلسة استضافة وزيرة حقوق الإنسان، مصدر سابق.

[١٥] الجداول والاحصائيات الخاصة بالنازحين، وزارة الهجرة والمهجرين، الاصدار السابع، اذار ٢٠٠٨.

[١٦] تقرير بعثة الامم المتحدة لمساعدة العراق UNAMI حول حقوق الإنسان، مصدر سابق، ص٢٣.

[١٧] د. رياض عزيز هادي، مصدر سابق، ص١٢٠.

* مبادرة اطلقتها الحكومة العراقية عام ٢٠٠٦ تهدف الى اقامة شراكة جديدة مع المجتمع الدولي ويتمثل الغرض من هذا العهد بوضع اطار عمل بغية تحقيق الرؤيا الوطنية للعراق في مجالات مختلفة تتعلق بالاصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

[١٨] باسيل يوسف، دبلوماسية حقوق الإنسان: المرجعية القانونية والاليات، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢، ص٥١.

[١٩] د. عصام العطية، القانون الدولي العام، الشركة العراقية للطباعة الفنية، بغداد، ١٩٨٧، ص١٠٥.

* بدأت هيومن رايتس ووتش عملها عام ١٩٧٨ تحت اسم (هلسنكي ووتش) لمراقبة التزام كتلة البلدان السوفييتية بأحكام حقوق الإنسان الواردة في اتفاقيات هلسنكي. وفي عقد الثمانينات، تأسست منظمة (أميركا ووتش) لمواجهة الواقع الذي تمثل في انتهاكات حقوق الإنسان التي يرتكبها أحد أطراف الحرب في أميركا اللاتينية. ونمت تلك المنظمة لتغطي مناطق العالم الأخرى، إلى أن توحدت لجان (المراقبة) عام ١٩٨٨ لتشكل هيومن رايتس ووتش.

قواعد مبتكرة لأولويات الأنفاق ومشروعيته في قانون الموازنة العراقية

د. حكمت فارس طعان

عميد كلية الإدارة والاقتصاد

أهمية البحث وأهدافه[أ]:

يعتبر قانون الموازنة من أهم القوانين لا فرق أن كان في وقت السلم أو الحرب لان المال هو شريان الحياة لأي دولة، ومن المدهش إننا لم ندرك ذلك بعد بدليل عدم وجود قواعد تنظم كيفية الإنفاق فمنذ تأسيس حكومة العراق في بداية القرن الماضي تعد الموازنة وترصد النفقات حسب النفوذ السياسي للوزارات أو الأحزاب دون ضوابط أو قاعدة وربما يكون هذا البحث وفي حدود الصفحات المسموح بها للنشر أول مساهمة علمية لوضع تصور لكيفية الإنفاق تسمح للذين يملكون سلطة إقرار الموازنة أن يتبعوها. ولتقريب الفكرة على القارئ أشبه موازنة الدولة بموازنة العائلة فليس المهم هو كم تنفق العائلة في السنة بل المهم هم كيف تنفقه ولهذا تختلف العوائل في المردود وان كانت بنفس العدد والقدرة المالية. لقد أدركت الدول الغربية ذلك ولهذا فان وزير المالية يعتبر عندهم من أهم الوزراء ويلقبونه super ministro (الوزير السوبر) لدوره في فن إعداد الموازنة وانعكاس ذلك على التنمية، أن إقرار موازنة للأنفاق دون قواعد كمن يدخل حربا دون خطة.

أن هذه القواعد التي سأشير إليها تشكل دليلا قانونيا واقتصاديا لواضعي الموازنة ولقد اعتمدت على أخر الإحصائيات. فحللت الموازنة العراقية لعام ٢٠٠٨ حيث لم تصدر بعد موازنة ٢٠٠٩ وأنا اكتب هذا البحث كما واعتمدت على أخر البيانات لوزارة التخطيط ولبرنامج الأغذية العالمي للأمم المتحدة إضافة للمصادر الأخرى الكثيرة

أن المشكلة ليست في جمع الأموال فأحيانا يكون وجود الأموال أو كنزها أكثر ضررا من إنفاقها وأحيانا يكون الإنفاق مضرا بدل أن يكون نافعا.

أننا أمام متغيرات سريعة لا علاقة لنا بها فعملتنا تتغير قيمتها في كل دقيقة مما يؤثر على إيراداتنا المالية وثرواتنا تقيم وتقدر ببورصات لا علاقة لنا بها أننا في مزاد حقيقي بحكم هذا الترابط العالمي الاقتصادي ومن اجل إيضاح كيف نسير في كل هذا الخضم جاء هذا البحث.

وللغرض المنهجي فاني أسير بالبحث وفق العناوين الثلاث التالية:

١ – (قواعد تحديد اولويات الإنفاق)

٢ – (قواعد التوازن في نسب الإنفاق)

٣ – (قواعد تحديد حقوق المواطنين وحقوق الدولة)

قواعد أولويات الإنفاق:

علينا مناقشة هل أن كثرة الإنفاق أفضل أم التقليل منه؟؟

يمكن القول بدون تردد بان علم الاقتصاد الحديث قد قام على إن الاقتصاد هو علم اشباع[٢] الحاجات وهذا لا يكون إلا بالأنفاق الكامل حتى تغطية الحاجات وألا لا يعد إشباعا، أما الشريعة الإسلامية فقد كانت أكثر حسما إذ لم أجد في القران الكريم ولو آية تشجع على البخل والاكتناز بل أن القران الكريم ذمهما كثيرا بينما شجع[٣] على الإنفاق في آيات عديدة وحثت عليه السنة المطهرة [٤] ومن هنا يمكن القول بان المزيد من الإنفاق هو الأفضل وهذا ما خلص إليه حاليا المجتمع الدولي بأسره إذ أن أكثر الدول بدأت بضخ المزيد من الأموال لحل مشكلاتها الاقتصادية[٥].

الأساسية:

أن حجم الإنفاق يجب أن يكون رصد أكثر ما يمكن من الأموال لغرض الإنفاق على إشباع الحاجات فلا يجب أن تكون هناك حاجات غير مشبعة وأنت تضع أموال على شكل فائض او ادخار في المصارف الأجنبية أو المحلية ويتبع هذه القاعدة من ناحية عملية أن على مؤسسات الدولة إنفاق ما هو مخصص لها خلال السنة المالية وألا يعتبر تقصيرا.

القاعدة الأولى:

في اتجاهات الإنفاق هي إشباع حاجات الإنسان الغذائية أولا ورصد الأموال لها في الموازنة قبل الانتقال لغيرها من الفقرات ويجب أن يكون إشباعها كاملا عند توافر المال اللازم وذلك لان لهذا من الفطرة فالإنسان يحتاج للغذاء. وبناء الإنسان الذي تعتمد عليه الدولة يعتمد على التغذية أولا ويترتب عليه أن ترصد النفقات اللازمة هذا الغرض ولو استغرق ذلك اكبر نسبة من النفقات لقد بينت منظمة الأمم المتحدة / برنامج الأغذية العالمي بان الملايين من سكان العراق غير امنين غذائيا وان نظام البطاقة التموينية [٦] كان يؤمن ٦٠ % من نسبة السعرات اللازمة لعام ٢٠٠٦ وقد انخفضت هذه النسبة إلى ٥١ % خلال عام ٢٠٠٧ كما ذكرت الدراسة إلى أن ٢٨٠٠٠٠٠ (مليونان وثماني مئة ألف) نسمة يعتمدون في معيشتهم ١٠٠% على البطاقة التموينية، وقد خصصت الحكومة العراقية في شهر شباط ٢٠٠٨ مبلغ ٣.٦ مليار دولار ضمن الموازنة السنوية الاعتيادية

لأغراض البطاقة التموينية أي حوالي ٨.٦% من الميزانية الاعتيادية[٧] ويلاحظ من هذه الدراسة ان البطاقة التموينية لا تسد سوى نصف السعرات الحرارية وهذا يقتضي زيادة مبلغ الإنفاق إلى الضعف، وبالإضافة إلى ذلك يجب تمكين المواطن من الحصول على أمنه الغذائي بطرق أخرى مكملة كتشجيع الزراعة وتخصيص مبالغ في الميزانية لهذا الغرض ان الدول المهمة عادة ما تكون زراعية أيضا فبالإضافة للتخفيض من حدة البطالة فان مئات الآلاف من العوائل سيستطيعون تامين غذائهم بأنفسهم أننا نستورد الغذاء حاليا من كل حدب وصوب أن ذلك ناتج عن عدم إتباع الموازنة لهذه القاعدة الاقتصادية والشرعية فالمفروض ان يرصد الإنفاق على الغذاء ومتطلباته من زراعة وصناعة غذائية قبل الانتقال للصرف على الفقرة التي تليه.

القاعدة الثانية:

هي أن تكون الأولوية بعد الغذاء للأنفاق على الصحة لان هذا من مكملات بناء المجتمع وان يشمل هذا الإنفاق سد احتياجات المواطنين الصحية ليس فقط الأدوية والمستشفيات بل ومكملاتها من حماية المواطنين من الأوبئة وأعداد الكادر والثقافة الصحية وحماية الطفولة.. الخ وان يكون لها باب في الموازنة الانفاقية مستقل ولا ينتقل إلى الإنفاق إلى الباب الذي يليه الا بعد إشباعه لان هذا هو ترتيبه في الأهمية إضافة إلى ان حماية المواطنين صحيا هو واجب الدولة فمن المفروض ان تتحمل نفقاته بالكامل ومن المؤسف ان النفقات المخصصة للصحة[٨] لسنة ٢٠٠٨ لا تشكل سوى ٣.٩% من الميزانية الاعتيادية مما يظهر تراجعا مخيفا فعلى الرغم من وجود الأموال فان الموازنة قد أهملت الاولويات مما أدى إلى كارثة صحية أشارت إليها الأمم المتحدة فلقد أظهرت الدراسة المشار اليها سابقا بان الكثير من أطفال العراق يعانون من التقزم وهذا ملاحظ في كل محافظات العراق وقد وصلت حالات بعض المحافظات كالمثنى ونينوى والقادسية إلى ٣٠ % للأطفال دون ١٦ عاما أما الأطفال الصغار (٦ – ٢٣) شهرا فيعانون من الإسهال بنسبة عالية ١٨% مقارنة بالمعدل العالمي البالغ ١٢%.

وبلا شك إن تخصيص هذا المبلغ البسيط لا يتناسب مع حجم المهمة وسمو مهنة الصحة العامة للبلد في الوقت الذي تم تخصيص إضعاف هذا المبلغ لأبواب أخرى اقل أهمية.

الحالة التغذوية باستخدام مؤشرات سوء التغذية حسب المحافظات

المحافظة	نسبة الانتشار (%) > ٢SD – ٩٥٪ CI)		
	الهزال	التقزم	نقص الوزن
دهوك	٦.٦ (٤.١,٩.١)	٢٢.٩ (١٨.٧,٢٧)	١٠.٩ (٧.٩,١٤)
نينوى	٣.١ (٢.٤,٣.٩)	٣٠.٢(٢٨.٣,٣٢.٢)	٩.٩ (٨.٦,١١.٢)
سليمانية	١.٩ (١,٢.٩)	٦.٦ (٥,٨.٢)	٤.١ (٢.٨,٥.٤)
كركوك	١(٠.١,٢)	١١.٩ (٩.١, ١٤.٧)	٤.٥ (٢.٧ ,٦.٣)
اربيل	٨.٣ (٦.٤,١٠.١)	٢٤.٦(٢١.٨,٢٧.٤)	١٠.٣ (٨.٤,١٢.٣)
ديالى	١١.٩(٩.٦,١٤.٢)	٢٥.٤(٢٢.٦,٢٨.٢)	٥.٨(٤.٣,٧.٣)
الانبار	٢.٦(١.٦,٣.٥)	٢٧.١(٢٤.٥,٢٩.٧)	٦.٩(٥.٤,٨.٤)
بغداد	٣.٨ (٣.٢,٤.٣)	٢١.١ (٢٠,٢٢.٣)	٦.٧(٦,٧.٤)
بابل	٥.٢(٤,٦.٤)	٢٢.٥(٢٠.٢,٢٤.٧)	١٣.٩(١٢,١٥.٧)
كربلاء	٣.٥(٢.١, ٤.٩)	١٤.١(١١.٥,١٦.٦)	٧.٤(٥.٥,٩.٣)
واسط	٢.٣(١.٣,.٤)	٢٠.٣ (١٧.٦,٢٢.٩)	٦.٥(٤.٩,٨.٢)
صلاح الدين	٨.٢(٦.٤,١٠)	٢٠.٥(١٨,٢٣.١)	٨.٤ (٦.٦,١٠.١)
النجف	٥.٦(٤,٧.٣)	١٢.٦(١٠.٢,١٤.٩)	٩.٤(٧.٣,١١.٥)
القادسية	٢.١(١,٣.٢)	٣٠.٩(٢٧.٥,٣٤.٢)	١٠.١(٧.٨,١٢.٣)
المثنى	٥.١(٣.٢,٧)	٣١.٤(٢٧.٦,٣٥.٢)	١٤.٤ (١١.٦,١٧.٣

			)
ذي قار	٦.٤(٥.٢,٧.٦)	٢٢.٣(٢٠.٤,٢٤.٣)	١٤.٤(١٢.٧,١٦.١)
ميسان	٤.٧(٣.٢,٦.١)	١٨.٢(١٥.٦,٢٠.٩)	١١.١ (٨.٩,١٣.٣)
البصرة	٦.٧(٥.٤,٨)	٢٠.٧(١٨.٦,٢٢.٨)	١٢.٤(١٠.٧,١٤.١)

المصدر – تقارير برنامج الأغذية / الأمم المتحدة ٢٠٠٨

(التحليل الشامل للأمن الغذائي والفئات الهشة في العراق)

القاعدة الثالثة :

وهي إعطاء الأولوية التالية إلى التعليم بكافة أشكاله فان دوره يكون مكملا لبناء الإنسان إذ لا خير في إنسان جاهل ولو كان صحيح البنية ولهذا يجب ان تعطى النفقات المرصدة للتعليم هذه الأسبقية وان ينفق عليها بسخاء وان تكون المدارس بكافة إشكالها والجامعات قريبة من سكن المواطن اذ ان حرمانه منها واضطراره للسفر بعيدا من اجل الحصول على خدمات التعليم قد لا يتيسر له وبالتالي تخسر الدولة بعض إمكانيات أبنائها التي هي بحاجة إليها من اجل البناء التنموي ومن ملاحظة نفقات التعليم بكافة أشكاله المرصدة في ميزانية ٢٠٠٨ الاعتيادية نجد ان المخصص[٩] لا يتجاوز ٥.٨ % وهذا ربما يكون اقل من النسب في الدول المماثلة في حجم السكان والإيرادات واقل من النسب المتعارف عليها عالميا لخدمات التعليم. فبالإضافة لان التعليم يعتبر أساسيا من اجل تنمية البلد ولا يتسع الوقت لشرح الكيفية فان التعليم يعتبر واجبا شرعيا أيضا فان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة كما جاء في الحديث الشريف المتفق على صحته فإذا كان هذا واجبا على الفرد فيكون واجبا على الدولة من باب أولى لأنها هي القيمة على المصالح العامة والشرعية. ومن المؤسف ان نسبة التسرب من المدارس في العراق عموما أصبحت عالية اذ بلغت ١٠ % كما وان هناك الكثير من الطلبة تركوا الدراسة لأغراض العمل وبلغت

نسبة الأطفال الذين تركوا الدراسة من اجل العمل في محافظة صلاح الدين ٨ % و ٨ % أخرى تركوا الدراسة وهم لا يعملون [١٠].

معدل تاركي الدراسة والحالة العملية للأطفال بعمر اقل من ١٥ سنة

المحافظة	طالب ويعمل بدوام جزئي	طالب متفرغ	يعمل وتارك الدراسة	لا يعمل وتارك الدراسة
ديالى	١.٠	٩٧.٢	٠.٤	١.٤
اربيل	٢.٢	٩٣.٥	٠.٩	٣.٤
كركوك	٠.١	٩٥.٤	٠.٧	٣.٨
سليمانية	٣.٤	٩٢.٠	٠.٨	٣.٨
دهوك	١.٥	٩٣.٢	١.١	٤.٢
الانبار	٠.٨	٩٣.٥	١.٢	٤.٦
بغداد	٣.٠	٩١.٠	١.٦	٤.٤
البصرة	٠.٢	٩٢.٥	٠.٥	٦.٨
كربلاء	٠.٣	٨٩.٥	١.٣	٨.٩
النجف	١.٦	٨٨.١	٢.٤	٧.٩
نينوى	٠.٧	٨٨.٩	١.٣	٩.١
ذي قار	٠.٦	٨٨.٤	١.١	٩.٨
ميسان	٠.٧	٨٧.٢	٣.٤	٨.٧
واسط	١.٥	٨٥.١	٣.٧	٩.٧
بابل	٠.٥	٨٤.١	٣.٠	١٢.٤

صلاح الدين	٥.٠	٧٨.٩	٨.١	٨.٠
القادسية	٠.٤	٨٣.٠	١.٢	١٥.٣
المثنى	٠.٥	٨١.٦	٠.٨	١٧.٢
الحضر	٠.٨	٩٣.٦	٠.٨	٤.٩
الريف	٢.٧	٨٣.٦	٣.٣	١٠.٤
المجموع	١.٦	٨٩.٥	١.٨	٧.١

المصدر برنامج الأغذية العالمي / الأمم المتحدة ٢٠٠٨ المصدر السابق ص٣٤.

القاعدة الرابعة :

رصد النفقات للتشغيل والتأهيل ومكافحة البطالة وهي تلي القواعد السابقة من حيث الأهمية فمن المفروض أن يرصد باب خاص لتأهيل الناس على كسب أرزاقهم بأنفسهم وحديث الإعرابي الذي ناوله رسول الله ﷺ فاسًا وأمره أن يحتطب ويكسب رزقه من بيع الحطب [١١] يعطينا المثل الصالح بان على الدولة أن تساعد الناس في كسب أرزاقهم لان الأصل أن يكون الكسب من العمل وهو أهم مصادر الحصول على الثروة ولو لاحظنا موازنة جمهورية العراق سواء لهذا العام أو للأعوام السابقة فأننا نجدها خلوا من مثل هذا الباب وكذلك الحل في كافة الدول العربية على حد علمي إلا أن هذا لا يمنع من القول بان تطبيق هذه القاعدة سيكون نافعا للدول وان بدا في ظاهرة مكلفا ماليا وذلك لان بامكان الدولة أن تشجع ألاف الحرفيين أو أصحاب المشاريع الصغيرة على تطوير إنتاجهم أو تقوم هي بتوزيع معدات الإنتاج وفق ضوابط مدروسة والأفضل أن تقوم بهذا الهيئات المحلية لأنها أدرى بشؤون أبناء مناطقها وتستفيد الدولة بالنتيجة وتحقق ما يلي من المكاسب:

١ – إن واجب الدولة هي مكافحة البطالة وستقوم بواجبها عن هذا الطريق.

٢ – تتخلص من البطالة المقنعة في الدوائر إذ أن ملجأ الشباب اليوم لإعالة أنفسهم هي الوظيفة العامة فإذا وجدوا بديلا فسينصرفون إليه وبالتالي تتخلص من دفع رواتبهم.

٣ – يزداد الإنتاج في البلد ويقل الاستيراد وفي هذا تحقيق لمصلحة ميزان المدفوعات.

٤ – تتجنب مشاكل البطالة وما أكثرها من الدخول في متاهات السياسة إلى الدخول في طرق الإخلال بالنظام العام إضافة إلى لمخاطر كثيرة أخرى.

Governorate	معدل بطالة الشباب ١٥ – ٢٤ سنة youth employment rate (١٥ – ٢٤) years ٢٠٠٣	نسبة عمالة الأطفال ٦ – ١٤ سنة children employment ratio (٦-١٤) years ٢٠٠٥	معدل العمالة الناقصة Underemployment rate ٢٠٠٣	المحافظة
Nineveh	٤٣.٥	٤.٤	١٣.٦	نينوى
Kirkuk	١٩.٨	١٣.٠	٣٦.٩	كركوك
Diala	٣٣.٥	٢.٣	٣٦.٢	ديالى
Al – anbar	-	-	-	الانبار
Babil	٢٦.٤	٢.٩	٤٥.٦	بغداد
Babylon	٢١.٤	١٤.٢	٤٥.٠	بابل
Kerbeia	٣١.١	١.٩	٣٧.٧	كربلاء
Wasit	١٤.٠	٩.٩	٣٣.٩	واسط
Salah al – ddin	٢٩.١	٨.٥	٤٦.٣	صلاح الدين
Al – nagaf	٣٢.٢	٢.٥	٢٣.١	النجف
Al- qadisiya	٣٤.٩	٣.٧	٣٨.٩	القادسية
Al-	٣٣.٢	٤.٤	٣١.٧	المثنى

muthanna				
Thi – qar	٤٨.٦	١.٣	٣٩.١	ذي قار
Maysan	٣٦.٩	٤.٩	٢٨.٢	ميسان
Basrah	٢٩.٦	١.٧	١٨.٩	البصرة
Kurdistan region				اقليم كردستان :
Duhouk	–	–	–	دهوك
Erbil	–	–	–	اربيل
Sulaimaniya	٢٤.٢	٢.٤	٤٥.٦	السليمانية
Total *	**٣٠.٣**	**٥.٣**	**٣٧.٨**	**المجموع**

معدل العمالة ونسبة عمالة الأطفال ومعدل بطالة الشباب حسب المحافظة لسنة ٢٠٠٦
Underemployment rate, children employment ratio & youth unemployment rate by governorates for the year ٢٠٠٦

المصدر : نتائج مسح التشغيل والبطالة لسنة ٢٠٠٦ باستثناء اربيل ودهوك

source : employees & unemployees surveys results for the years ٢٠٠٣ – ٢٠٠٦
Except Duhouk & Erbil

هذا وأني اقترح أن يخصص مبلغ ٥ % من موازنة الأنفاق لعمل مشاريع صغيرة ولتشغيل العاملين بأي طريقة غير طريقة الدخول في الوظيفة العامة وسيكون لهذا مردودا على كافة الأصعدة.

القاعدة الخامسة :

بعد أن يتم احتساب ما يكفي للإيفاء بمتطلبات الأمن الغذائي والصحي وخدمات التعليم ومكافحة البطالة حسبما فصلنا سابقا يخصص باقي الميزانية على الأبواب الأخرى دون اولويات بل حسب الظروف ومع مراعات العدالة في توزيع الموارد وملاحظة أثار الإنفاق، وفائدة هذا التقسيم الجديد والأخذ بهذه القواعد هو الحصول على الخدمات الأساسية التي لا يمكن أن يبني المجتمع من دونها. ويجدر ملاحظة أن كل إنفاق يتعلق بالخدمات الأكثر إلحاحا لحاجة الناس تكون له الأولوية أيضا.

تشريع قانون للأوليات:

ان كل تصرف مالي يكون بقانون ان تشريع[١٢] قانون لأوليات الإنفاق في الميزانية ضروري ليحدد اولويات الإنفاق وتعرف كل وزارة حدودها في النفقة العامة ويستقر الإنفاق على هذه القواعد كان يكون للأمن الغذائي والصحة والتعليم ومكافحة البطالة نسبة كذا من الميزانية سنويا فلا يضر بعد ذلك اذ ضمنا مسبقا مقدار انفاقنا، وبعد عزل هذه النسبة المئوية التي أرى بأنها من المفروض أن تكون ٥٠% من الميزانية فلا نبالي بعدها علما بان غالبية الدول في العالم تضع للتعليم وحده ٢٠% من ميزانية الدولة وللصحة ١٠% على الأقل وقد وضعت السعودية ٣٠ % من ميزانيتها لهذا العام للتعليم فقط[١٣].

ويلاحظ ان مجموع النفقات العامة المرصودة /عام ٢٠٠٨ للبطاقة التموينية وللتعليم الابتدائي والثانوي وللتعليم العالي والصحة/ تشكل فقط ١٨.٣ % من الميزانية الاعتيادية للدولة حيث يشكل ما مرصود للبطاقة التموينية ٨.٦ % والباقي للتعليم والتعليم العالي والصحة على أساس ٣.٩ للصحة و ٥.٨% للتعليم بكافة أنواعه، وتنخفض هذه النسبة لتكون ٤.٥٥% للتعليم في الميزانية التكميلية [١٤] لعام ٢٠٠٨ وتكون ٣.١١ % للصحة.

من مجموعة الموازنة

جدول يمثل نسب الانفاق / لبعض الوزارات

حسب الموازنة التكميلية للعام ٢٠٠٨ (الجدول معمول من قبلنا)

باب	الوزارة	إجمالي النفقات (ألف دينار)	النسبة المئوية

٦	الداخلية	٦٨٤٤٧٧٨٠٣٠	٧.٨٩
٩	الصحة	٢٦٩٧٠١٣٠٥٦	٣.١١
٢٤	التعليم العالي	١٢٢١٧٢٦١٩٥	١.٤٠
١٩	الزراعة	٣٥٩٢٩٦٩٦٠	٤.١٤
١٢	التربية	٢٧٢٥٥٠٦٨٩٠	٣.١٤
١٠	الدفاع	٦٣٥١٩٤٤٣٥٦	٧.٣٢
١٨	الأعمار والإسكان	٥٥٦٧٥٩٩٩٥	٠.٦٤

يلاحظ انخفاض نسب الإنفاق على الوزارات الخدمية بشكل ملحوظ كما يلاحظ عدم التوازن الحاصل بين الوزارات فمن المفروض أن وزارة الدفاع ونظرا لوظيفتها تكون أكثر أنفاقا من الداخلية ولكن العكس هو الحاصل وكذلك تدني الإنفاق على المستوى الصحي والتعليمي بشكل خاص وضآلة التخصيصات للإسكان.

المصدر/أرقام الموازنة العامة لعام ٢٠٠٨

التوازن في نسب الإنفاق:

سبق ان تكلمنا عن اولويات الإنفاق التي وان أخذنا بها فأنها بحاجة إلى شيء مكمل وهو التوازن في النفقات اذ بدون ذلك سندخل في مسالة عدم التوازن في النفقات (disiquilirio de gastos) ان التوازن مطلوب في الحياة فالاقتصاد مثل الميزان إذا مال لا يؤدي وظيفته والله تعالى يقول ﴿ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي ۖ وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ ﴿٨١﴾ ﴾[١٥] فكما لا يصح الطغيان في الرزق الحلال لا يصح طغيان فقرة على أخرى طغيانا يكاد يلغيها ولقد عانت الموازنة العراقية ولا تزال من مسالة طغيان فقرة إنفاق على أخرى تبعا لرغبات السلطات أو نتيجة لسوء التخطيط وقد لا يدرك واضعوا الموازنة الآثار البعيدة المترتبة على عدم التوازن فلو فرضنا أن الإنفاق مال نحو الإنفاق الصناعي ميلاناً فاحشاً فسيكون هذا على حساب الإنفاق الزراعي مثلا ولو مال الإنفاق إلى مشاريع الإنتاج وتناسى مشاريع الخدمات فسيكون ذلك على حساب الخدمات المطلوبة شعبيا وهكذا وحتى على مستوى الرواتب يجب ان تدرس مستويات تحديد الرواتب بحيث لا تسحب

العمالة إلى جهة دون أخرى ولهذا فاني اقترح(١٦) أن تنشي هيئة تسمى هيئة ضبط توازن الإنفاق تدرس مثل هذه القضايا وتوازن الرواتب وتكون على مستوى بحيث يرأسها اساتذون متخصصون، كما وأود الإشارة إلى بعض ما استخلصته من دراسة ميزانية ٢٠٠٨ من عدم توازن فعلى سبيل المثال(١٧) تبلغ تخصيصات الأمن الداخلي (الداخلية) ٢.٥٣ مرة ضعف النفقات الصحية وتبلغ ٥.٦ مرة ضعف وزارة التعليم العالي وتبلغ ١٢ ضعف لوزارة الإسكان وهذا لوحده بدون الخوض في الوزارات الأخرى لا يعطي انطباعا لتوازن النفقات صحيح قد نكون في ظروف غير طبيعية ولكن لا يجب أن يكون عدم التوازن إلى هذا المستوى المرتفع.

أن المردودات المالية والاجتماعية سوف لا تكون متوازنة إذ أن اهتمامات المواطنين تكون منصبة دائما على تربية أبنائهم وصحتهم ومعيشتهم قبل غيرها والله تعالى يقول ﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾ ﴾ فالإطعام أولا ومن يجوع يعمل المشاكل أكثر من الشبع.

إن طرق عمل نسب للتوازن في الإنفاق ليس عسيرا بل يمكن لفرقة صغيرة من الباحثين إن تقوم به إذ يمكن أن تحدد عدد الطلاب في هذا البلد (وهذا يعرفه المتخصصون في مادة الحسابات القومية) فيمكن حساب كم من المفروض أن ننفق على الطالب وكم من المفروض أن ننفق على المواطن صحيا وبلا شك أن كل المواطنين بحاجة لهذا ونستخرج الرقم أن هذا العمل من البساطة بحيث يمكن أن يقوم به طلبة جامعيون فتجاهل عم التوازن هذا لا أراه مبررا من ناحية علمية أما من ناحية عملية فان عدم التوازن سوف لا يؤدي إلى نتيجة إذ ستحدث بطالة مقنعة ونسب الإنتاج سوف لا تتوازن مع المخصص.

وقد سبق وأشرت إلى بعض نسب التوازن قياسا إلى كل الموازنة الانفاقية التكميلية وليس إلى فقرة من فقراتها وأشير على سبيل المثال لا الحصر إلى أن الموازنة الانفاقية للتعليم بكافة أشكاله تعادل فقط ٤.٥٥% من موازنة النفقات والصحة بكافة إشكالها تعادل ٣.١١% من الموازنة الانفاقية التكميلية فيكون مجموع الإنفاق على التعليم بكافة أشكاله والصحة بكافة أوصافها يعادل ٧.٦٦ % من الموازنة الانفاقية وهذا ربما يكون أدنى مستوى من آية دولة أخرى وفي منتهى عدم التناسب إذ عادة ما يصل الإنفاق على التعليم والصحة إلى نسب تتراوح بين ٢٥ – ٥٠ % من الموازنة الانفاقية للدول(١٨).

تحديد حقوق المواطنين وحقوق الدولة

إن مسائل الإنفاق يجب أن لا تترك للاجتهادات بل يجب أن تحدد مصارف النفقة العامة تحديدا واضحا لا غموض فيه، وان نكون على دراية تامة بتحديد النفقة وبالسلطة المسؤولة عن إنفاقها ويعين مقدار تلك الحقوق في موازنة النفقات سواء كانت للسلطة المركزية ام للمحافظات أو لإقليم كردستان العراق كما يسمى حاليا أو للإفراد وسأناقش هذا الموضوع من منظور جديد.

حقوق المواطنين المالية:

كان العمل الجاري قبل ٩/٣/ ٢٠٠٣ أن الموازنة العامة سواء الاعتيادية أو الاستثمارية تمثل موازنة الدولة على أساس التساوي في الخدمات للمواطنين وكذلك في الاستثمارات دون أن يذكر ذلك في قانون الموازنة فالمفهوم العام السائد يعتبر الحكومة كشخصية معنوية تمثل مجموع المواطنين وربما يكون ما ورد في موازنة ٢٠٠٨ هو أول إشارة صريحة تتكلم عن حقوق المواطنين حيث جاء في الفصل الثالث (التخصيصات الإضافية) المادة (٣/ ثانيا) بان هذه التخصيصات توزع حسب عدد نفوس كل محافظة وحسب المحرومية عند إعداد وزارة التخطيط لمعايير هذه المحرومية[١٩] ولكننا من ناحية عملية لم نجد فرقا يذكر بين القديم والحديث اذ هذه الأموال (التخصيصات الإضافية) لا توزع نقدا على المواطنين بالتساوي بل على المحافظات التي تتصرف بها حسب ما تراه الذي نريد أن نقوله أن المواطنين لهم حقوق كأشخاص وان توزيعها عليهم مباشرة اضمن لهم وهو خير من أن تعطى للهيئات وتمتد لها الأيدي وان هيئة النزاهة لها كل يوم قائمة جديدة بالمتلاعبين بالأموال العامة لذا يجب أن تعين حصة المواطن في المال العام وان يشار إليها صراحة وتوزع عليهم بالذات ولقد فصلت في بحثي الموسوم (طروحات غير مسبوقة في حقوق المواطنين من ثروات المال العام) ذلك بإسهاب فيمكن الرجوع إليه للمزيد من المعلومات[٢٠] حيث بينت بأن من حق المواطنين أن يأخذوا ٢٠% من أموال الثروات

العامة. والخلاصة فلا جديد في حقوق المواطن إذ لا حقوق لديه وان ذكر ذلك في قانون الموازنة.

وحتى على هذا المستوى فإننا نشير إلى ضعف رقابة الدولة على الأموال التي تنفقها مجالس المحافظات اذ ليست الرقابة هي مجرد تدقيق حسابات بل الرقابة الأهم هي التدقيق في جدوى المشاريع المقامة وهل تنسجم مع الأهداف العامة للتنمية في البلد وهل تشكل حالة انعزال عن باقي اقتصاديات البلد ام حالة تكامل.

حقوق الدولة الرقابية:

إن من يمتلك المال اليوم يمتلك النفوذ(٢١) ولهذا فعلى الحكومة المركزية أن تحافظ على نفوذها من خلال حقها الرقابي على كيفية إنفاق المال العام إن اللامركزية لا تعني الفوضى أو السماح بالتصرف بالأموال العامة بشكل غير منضبط ان هذا سيشكل إمبراطوريات اقتصادية داخل البلد الواحد ولهذا فإننا لا نرى من الحكمة رصد الأموال إلى إقليم كردستان أو المحافظات وكأن السلطة المركزية هي مجرد مصرف يعطي صكوكا إن مواطني هذه المحافظات هم جزء من الدولة وبالتالي فممارسة الرقابة على كيفية الإنفاق عليهم بل وشمولهم بالخطط المركزية المالية أمر لا يتنافى مع مبدأ اللامركزية ما دامت حصتهم من المال تأتيهم ولكن بشرط أن تصرف وفق ضوابط تساعد في وحدة البلد وفي مشاريع تساعد على التكامل الاقتصادي الداخلي وليس على أساس إن الإقليم يتكامل مع الخارج اقتصاديا إن ما نراه من توافذ الوفود الاقتصادية على الشمال لا يتناسب مع مبدأ سيادة الدولة الرقابية والمالية(٢٢) وهذا ليس من حق الأقاليم دستوريا.

نحب مالك ؟

وأنا اكتب هذا البحث كانت الصحف العراقية والفضائيات تتناقل إخبارا عن بعض المشاكل بين إقليم كردستان والحكومة المركزية، لقد قضيت سنين عديدة في البحث ولم أرى إن أي دولة في العالم تعطي لإقليم شيكا مفتوحا سوى في العراق ففي العادة إذا كان التمويل من الضرائب فالإقليم يسد حاجته بنفسه وإذا كان من الدولة فالدولة مسؤولة عن مصارف الإنفاق في كافة أراضيها وعن طريق التخطيط في مركز الدولة إما أن أعطيك دون أن

اعرق أين تنفقها فهذا ما لا تفعله دولة من الدول كما أن الإقليم يأخذ رغدا وبدون تعب ١٧ % من الميزانية فلماذا لا يشكر نعمته وماذا سيحصلون في حالة الانفصال لا شيء انهم لا يريدون ذلك لأنهم لا يستطيعون إعالة أنفسهم بدون الحكومة المركزية ان كل الذي نسمعه لا صحة له، إن أي شعب تعطيه ١٧ % ولو كان خارج العراق سيبصم لك انه عراقي حتى لو كان يعيش في الصين إن هذه المشكلة يجب أن تعالج سياسيا إذ إننا إمام إمبراطوريات مالية نحن نخلقها بايدينا ثم تتمرد على الدولة وهذا الخطأ يجب أن يصحح سياسيا وماليا فأثاره أصبحت خطيرة.

تجاوز الإقليم على نسبته من السكان بأكثر من ٥ ٪ من الموارد :

أن سكان منطقة الحكم الذاتي يشكلون ١١.٨٦ % من سكان العراق[٢٣] حسب إحصائيات الجهاز المركزي للإحصاء منذ العام ١٩٧٦ والى المستقبل لان نسبة النمو واحدة في البلد [٢٤] إذا وبغض النظر عن ما ذكرناه في الفقرة السابقة فان حصة الإقليم من المفروض أن لا تتجاوز ١١.٨٦% من الميزانية ان منحهم ١٧% يعتبر ظلما بحق المحافظات أذانهم يستولون سنويا على ٥.١٤ % سنويا فوق حصتهم دون حق وهذا يتنافى مع مبدأ المساواة الذي كفله الدستور. ان محافظة بغداد تشكل ٢٧ % من سكان العراق ومحافظة نينوى تشكل ١٠.٠٦ % من سكان العراق بينما لا ينعم أي منهما بشيك مفتوح كما ينعم إقليم الحكم الذاتي مما يتطلب مراجعة قانونية لمعالجة المسالة. وحتى في إحصاء سنة ١٩٩٧ فان نسبة سكان الإقليم لا تتجاوز ١٢.٩ % وفي هذه الحالة فأنهم يأخذون ٤.١ % دون وجه حق مع تحفظنا على هذا الإحصاء بالنسبة لإقليم الحكم الذاتي لانه جرى في وقت لا تسيطر فيه الحكومة المركزية على الإقليم اذ في حقيقة الأمر فان الإقليم مستقل منذ العام ١٩٩١ ولكنه لا يرغب في التمثيل الدولي لان ذلك يجر عليه المشاكل وهو يدرك ذلك ولهذا تراه يأكل ويصيح مطالبا بالمزيد !

جدول بتخمينات السكان في العراق حسب المحافظات

(بآلاف الأشخاص)

المحافظة عام ١٩٧٦	المحافظة بداية ٢٠٠٤
نينوى ١١٥٨	صلاح الدين ٧٩٠

التاميم ٤٣٩	التاميم ٩٧٤
ديالى ٦٦٣	ديالى ١٤٧١
بغداد ٣٠٣٦	بغداد ٦٧٣٩
الانبار ٤٠٥	للانبار ٩٠٠
بابل ٥٦٥	بابل١٢٥٤
كربلاء ٢٣٤	كربلاء ٥٣٩
النجف ٣٥٤	النجف ٧٨٥
القادسية ٣٩٥	القادسية ٨٧٦
المثنى ١٨٤	المثنى ٤٠٨
ذي قار ٦١٧	ذي قار ١٣٦٩
واسط ٤٠٩	واسط ٩٠٧
ميسان ٤١٩	ميسان ٩٣٠
بصرة ٨٩٧	بصرة ١٩٩١
منطقة الحكم الذاتي	
اربيل ٤٩٢	١٠٩٢
سليمانية ٦٥٦	١٤٥٦
المجموع	٢٥٥٣٢

المصدر المجموعة الإحصائية للجهاز المركزي للإحصاء عام ١٩٧٧ ص ٣٦ وقد علمنا الناتج على أساس ٣ % نمو سكاني.

أيهما أهم السلطة المالية ام السلطة السياسية :

إن واقع الحال يقول بأنه لولا السلطة المالية فلا يحترمك احد ولهذا فاني أرى أن تتمسك الحكومة المركزية بسلطتها المالية وألا فرطت باحترامها وسلطاتها السياسية إن العادة حتى على مستوى الأشخاص إن من يعطي يكون في العادة مسيطرا على من يأخذ ولكننا نشهد في هذا البلد أمرا جديدا مغايرا فاكرر نصيحتي بان من يحترم إرادة مجتمعنا عليه

إنفاق المال حسب مقتضيات مصلحة البلد القانونية والشرعية فحتى على مستوى الشرع إذا كان المال يفسد توحيد الأمة فتكون وحدة الأمة أولى منه.

التوصيات :

عد دراسة معمقة لقوانين الموازنة في العراق وأثارها الاقتصادية والتنموية والسياسية توصلنا إلى النتائج الآتية:

أولا- في بلد مثل العراق حيث انه يفتقر للأعمار من كل ناحية فالأولى إتباع سياسة البسط في الإنفاق في الميزانية وعدم الانكماش لان هذا يساعد في تحقيق الاستقرار ويخفف من البطالة ويساعد على التنمية.

ثانيا- لا يصح أن تصدر قوانين الموازنة بدون ضوابط ولهذا اقترح تشريع قانون يسمى قانون ضوابط وأهداف الإنفاق.

ثالثا- اقترح ان تحدد نسب ثابتة للإنفاق السنوي في الميزانية لخدمات التعليم والصحة والبطاقة التموينية حيث أن الإحداث السياسية تطغي أحيانا على هذه الخدمات وبما انها تمثل حقوق أغلبية المواطنين فأرى أن لا تقل نسبتها عن ٥٠ % من الميزانية.

رابعا- أرى بان يخصص ٥ % من الميزانية الانفاقية سنويا لصندوق مكافحة البطالة على النحو الذي ذكرته في البحث.

خامسا- أن هناك عدم توازن واضح في النفقات وان هذا يشكل خطورة على تماسك البلد وعلى الوضع الاجتماعي والسياسي والثقافي ولهذا فيجب ان يصار الى تشكيل هيئة خاصة مهمتها دراسة تحقيق التوازن المطلوب بنسب الإنفاق بين الوزارات أو التناسب المعقول بين الرواتب وترتبط بمجلس النواب.

سادسا- أن هناك خلل واضح يجب إصلاحه يمثل ضعف سلطة الدولة المالية على الإقليم لذا أرى أن تعزز هذه السلطة.

سابعا- أن إقليم كردستان يتجاوز على حصته بنسبة ٥.١٤% سنويا وهذا يخالف مبدأ المساواة في الدستور فيجب استقطاعها لأنها أخذت من حصة المواطنين الآخرين.

ثامنا- يجب أن يصدر قانون يحدد اولويات الإنفاق بحيث ينص على أن أولوية الإنفاق للغذاء حتى الإشباع ثم للصحة حتى السلامة ثم للتعليم قبل الانتقال للصرف على البنود الأخرى.

تاسعا- على السلطة المالية أن تقوم بزيارة الإنفاق على الزراعة إلى عدة إضعاف لأني وجدت إن هناك خللا واضحا ولتأثير ذلك مباشرة على الأمن الغذائي.

عاشرا- يجب أن لا تكتفي السلطة المالية المركزية بالرقابة التدقيقية بل تتعدى ذلك إلى جدوى المشاريع وتحقيقها للتكامل مع اقتصاد البلد وان لا تنتفع بها فئة أو طبقة دون أخرى أي أن تكون محققة للمنفعة العامة لجميع المواطنين.

حادي عشر- أوصى بإنشاء مركز متخصص يسمى (هيئة بحوث أثار النفقات العامة) إذ أن للمنفعة العامة أثارا بعيدة يتطلب رصدها فإذا لم نتدارك الأمر إلى بضع سنين سيعزف أبنائنا عن الدراسة لان راتب الحارس أكثر من راتب المهندس وهكذا وترتبط الهيئة بمجلس النواب.

ثاني عشر- أن النفقات التشغيلية لبعض الوزارات عالية جدا اقترح دراسة هذه النفقات على ضوء أهداف الوزارة وتقليل ذلك.

ثالث عشر- أن حقوق المواطنين التي ذكرتها بعض مواد الميزانية التكميلية للعام ٢٠٠٨ من المفروض أن تدفع مباشرة كأموال سائلة للمواطنين بالتساوي وهذا أفضل لهم وللدولة بل ويساعد على التفاف المواطنين حول بلدهم إضافة لكونه حق قانوني حيث ان من حق المواطنين الحصول على ٢٠ % من أموال الثروات المستخرجة من باطن الأرض باعتبارها ركازا حيث تأخذ الدولة كشخصية معنوية وهي المستخرجة ٨٠ % ونوزع الباقي وهو ٢٠ % كحق الركائز.

الهوامش

[١] أنبه إن هذه الدراسة هي في القانون المالي والمالية العامة للدولة وان الأسانيد الشرعية والاقتصادية تأتي فقط لتعزيز هذه الدراسة.

[٢] انظر النظام الاقتصادي في الإسلام تقي الدين النبهاني، بيروت، ٢٠٠٤، ص٦٧، وما بعدها.
(

[١٤] بعد زيادة أسعار النفط شرع قانون الموازنة التكميلية العامة الاتحادية رقم ٣٤ لسنة ٢٠٠٨ للسنة المالية ٢٠٠٨ ونشر في الوقائع العدد ٤٠٨٦ في ١٥ أيلول ٢٠٠٨، انظر جدول النفقات التكميلية المنقحة أما النسب فقد استخرجت من قبلنا.

[١٥] سورة طه: آية ٨١.

[١٦] اقترح أن تكون الهيئة مستقلة وترتبط مباشرة بمجلس النواب.

[١٧] لاحظ تخصيصات الموازنة التكميلية للعام ٢٠٠٨ باب إجمالي النفقات المعدلة.

[١٨]تبلغ اجمالي النفقات الصحية (بالالف دينار) ٢٦٩٧٠١٣٠٥٦ ويبلغ مجموع نفقات الموازنة ٨٦٦٨٣٨٣٢٨٠٠ (بالالف دينار) انظر الوقائع العراقية العدد ٤٠٨٦ من ٨–١١.

[١٩] انظر الفصل الخاص بالتخصيصات الإضافية للموازنة التكميلية العمة لسنة ٢٠٠٨.

[٢٠] د.حكمت فارس طعان طروحات غير مسبوقة في حقوق المواطنين من ثروات المال العام في الإسلام في العصر الحديث مجلة بغداد للعلوم الاقتصادية ٢٠٠٩.

[٢١] د.حكمت فارس طعان/ السلطات المالية للدولة والهيئات المحلية/ مجلة الاقتصادي ١٩٧٥.

[٢٢] خلال إعداد البحث فان الأمارات وإيران أرسلت وفودا إلى الشمال (دون المرور ببغداد).

[٢٣] انظر بحثنا دراسة تخمينية للتركيز السكاني في الطرق ص ١ أو ٦ من ضمن محاضرات مادة الحسابات القومية لكلية بغداد للعلوم الاقتصادية البحث غير منشور.

[٢٤] انظر المجموعة الإحصائية لوزارة التخطيط عام ١٩٧٧، ص٣٦.

المصادر

المصادر الشرعية:

القران الكريم، صحيح البخاري، صحيح مسلم، التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول.

المصادر الأخرى:

١- د. رفعت المحجوب، المالية العامة، دار النهضة،القاهرة،١٩٧١.

٢- د. عبد المنعم فوزي، المالية العامة، بيروت، ١٩٧٢.

٣- حنا رزوقي الصائغ، التصنيف الإداري للموازنة مجلة المالية، ١٩٨٦.
٤- هشام محمد صفوت العمري، المالية العامة، الموازنة العامة، بغداد، .١٩٨٨
٥- د. عبد العال الصكبان، المالية العامة، بغداد، ١٩٦٩.
٦- د. عزمي رجب الاقتصاد السياسي، بيروت، ١٩٧٩.
٧- د. حكمت فارس طعان، السلطات المالية للدولة والهيئات المحلية مجلة الاقتصادي،١٩٧٩.
٨- د. حكمت فارس طعان، طروحات غير مسبوقة في حقوق المواطنين من ثروات مجلة كلية بغداد، ٢٠٠٩.
٩- د. حكمت فارس طعان، النظام المالي العربي من صدر الإسلام إلى عهد البترول مجلة كلية الإدارة والاقتصاد/المستنصرية، ١٩٨٢.
١٠- الموازنة العامة الاتحادية للثورة المالية ٢٠٠٨.
١١- الموازنة العامة الاتحادية التكميلية للسنة المالية ٢٠٠٨.
١٢- إحصائيات وزارة التخطيط حتى العام ٢٠٠٨.
١٣- تقارير برنامج الأغذية العالمي للأمم المتحدة ٢٠٠٨.
١٤- تقي الدين البهائي، النظام الاقتصادي في الإسلام بيروت، دار الأمة، ٢٠٠٤.
١٥- عبد القديم زلوم، الأموال في دولة الخلافة، بيروت،.٢٠٠٤.
١٦- د. سالم محمد عبود، ظاهرة غسيل الأموال، بغداد.

النظام الانضباطي في الوظيفة العامة

م.م. لؤي كريم عبد
كلية القانون

المقدمة

إذا كان هناك ثمة التزام على الدولة يتمثل بحسن اختيارها لموظفيها على اعتبار إن الموظف هو مرآة الدولة فهذا لا يعني إن الموظف يكون دائما عند حسن ظن الإدارة فقد يقوم الموظف بمخالفة ما يفرضه عليه القانون من واجبات وهنا لابد من إن تقوم الإدارة بمعاقبته بإحدى العقوبات التي تتناسب مع حجم المخالفة لهذه الواجبات لأنه مما لاشك فيه إن هذه الواجبات تبقى غير ذي جدوى إذا لم تترتب على مخالفتها عقوبة ما، وهذا ما يسمى بالنظام الانضباطي ولابد من الإشارة إلى إن هناك من يطلق على هذا النظام بالنظام التأديبي(١).

إلا إننا نرى بان النظام الانضباطي هي التسمية الأصح ليس لسبب إن المشرع العراقي يطلق على القوانين التي تتناول واجبات الموظف ومعاقبته عند مخالفته بقوانين انضباط الموظفين والجهات التي تتولى ذلك هي الهيئات أو الجهات الانضباطية(٢) وإنما لسبب إن الدولة كما سبق وان قلنا ملزمة بحسن اختيار موظفيها وهذا يعني أنها تختارهم من أحسن العناصر البشرية الموجودة فيها(٣). فإذا ما خالف هؤلاء الواجبات الملقاة على عاتقهم فهذا لا يعني أنهم غير مؤدبين وظيفيا فيأتي القانون ليؤدبهم وإنما يكونوا غير ملتزمين بتلك الواجبات وبعبارة أخرى غير منضبطين بأدائهم لمهامهم لذلك يأتي دور الإدارة ومن خلال النظام الانضباطي الذي يضعه المشرع لتفرض عليهم العقوبة المقررة لزجر الموظف المخالف ولردع غيره.

وبناءا على ما تقدم يمكن تعريف النظام الانضباطي بأنه: تمتع الإدارة وبموجب قواعد تشريعية معدة سالفا بسلطة مسائلة الموظف المخالف لواجباته الوظيفية وذلك لضمان سير المنظمة وتحقيق الغرض من إنشائها. والجدير بالذكر إن المشرع لم يحدد المخالفات الوظيفية وما يقابلها من عقوبات كما هو الحال في القانون الجزائي وإنما ترك تقدير ما يصدر من الموظف واعتباره مخالفة منوط بسلطة الإدارة التي تختار لها ما يناسبها من العقوبات الانضباطية التي حددها المشرع على إن يكون ذلك خاضعا لرقابة القضاء، وتدور مشكلة البحث في هذا الموضوع حول التركيز على تحديد مفهوم العقوبات التأديبية وبيان أنواعها والوقوف على أهم الآثار المترتبة عليها في حال فرضها على الموظف الذي ارتكب خطا وظيفياً يستحق معه عقوبة تأديبية.

ويستمد هذا الموضوع أهميته من أهمية حفظ النظام داخل المجتمع الوظيفي وما له من اثر بالغ على حسن سير العمل داخل المرافق العامة.

ولمعرفة ما هي العقوبات الانضباطية وسلطات فرضها وكذلك إجراءات فرض العقوبة وكيفية الطعن بها فإننا سوف نتناول هذا الموضوع من خلال تقسيمه إلى ثلاثة مباحث خصصنا المبحث الأول منه للبحث في مفهوم الوظيفة العامة والتأديب الوظيفي أما المبحث الثاني فقد خصصناه للبحث في العقوبات الانضباطية وسلطات فرضها وفي المبحث الثالث والأخير سنتناول فيه إجراءات فرض العقوبة التأديبية والطعن بقرارات فرضها والفرق بينها وبين العقوبة الجنائية وبالتفصيل الآتي.

المبحث الأول
مفهوم النظام التأديبي

إن المسؤولية التأديبية للموظف العام هي مسؤولية قانونية مستقلة لا تنتمي إلى أسرة القانون الإداري ومحور هذه المسؤولية هو الموظف الذي يشغل وظيفة عامة دائمة في مرفق عام تديره الدولة بأسلوب الاستغلال المباشر.

ولتسليط الضوء على هذا الموضوع فإننا نتناوله من خلال مطلبين نتحدث في المطلب الأول منه عن مفهوم الوظيفة العامة أما في المطلب الثاني فإننا نخصصه للبحث عن مفهوم التأديب الوظيفي.

المطلب الأول: مفهوم الوظيفة العامة

إن الوظيفة العامة هي حجر الزاوية في الكيان الإداري وتتجلى أهميتها فيما تتصف به من خصائص تستهدف إيجاد الموظف المناسب في المكان المناسب وما يتمتع به الموظف من كفاءة وقابلية للقيام بواجباته وأداء الخدمة التي أنيطت به(٤).

ولبيان مفهوم الوظيفة العامة فانه تجدر الإشارة إلى إن هنالك معنيان يسودان العالم في الوقت الحاضر للوظيفة العامة ويتمثلان بالمفهوم الأوربي للوظيفة العامة (نظام الاحتراف) أما الثاني فيتمثل بالمفهوم الأمريكي للوظيفة العامة (نظام المناصب)(٥).

فبالنسبة للمفهوم الأوربي للوظيفة العامة فيقوم هذا المفهوم على نظام الاحتراف واستقرار العمل الذي يحدد نظام قانوني يمنح الموظف ضمانات وامتيازات لا يتمتع بها أي

مواطن ويحدد واجباتهم ونظام تأديبي في نفس الوقت يتضمن حماية للموظف في إلاجراءات الانضباطية وعقوبات تفرض عند مخالفة الالتزامات الوظيفية[٦].

فهو إذا في مركز قانوني يختلف عن مركز العاملين لدى الهيئات الخاصة ويجعل نظام الاحتراف الموظف في خدمة الدول بصورة مستمرة دون انقطاع بهدف تامين سير المرافق العامة ويتقلد الموظف مناصب مختلفة أثناء الخدمة ويتدرج في السلم الإداري عن طريق الترقية[٧].

أما بالنسبة للمفهوم الأمريكي للوظيفة العامة فانه يختلف عن المفهوم الأوربي من حيث إن الوظيفة لا تعتبر خدمة عامة تمثل عملا مستقرا يحكمه نظام قانوني يجعل الموظفين طبقة خاصة يحدد حقوقهم والتزاماتهم الوظيفية بل إن الموظف يخضع لنفس النظام القانوني الذي يخضع له عمال النشاط الخاص ولا يتمتع بحقوق سوى الحقوق الدستورية التي يتمتع بها سائر المواطنين ويمكن رد هذا النظام إلى عاملين هما.

١- غلبة الروح الفردية في المجتمع الأمريكي وسيطرة مفهوم المبادرة الفردية من اجل هيمنة المشروعات الرأسمالية.

٢- الحذر من البيروقراطية وانحراف السلطة والخشية من صعود طبقة من الموظفين تدعم الحكم المركزي وتقيد المبادرات الفردية في الأقاليم[٨].

وعندنا في العراق فلم يكن للوظيفة العامة مفهوم واضح أثناء فترة خضوع العراق للسيطرة العثمانية ويعود سبب ذلك إلى عدم وجود تنظيم إداري في تلك الفترة[٩].

وبعد نشوء الدولة العراقية طبقت القوانين والأنظمة التركية والإنكليزية بالإعلان الصادر عن الحكومة العراقية.

ومن المسائل التي واجهت الإدارة الجديدة مسألة تعريف الوظيفة العامة وإشغال الوظائف من قبل موظفين عراقيين وقد تمت معالجة هذا الموضوع بالقانون رقم (٣٦) لسنة ١٩٢٧ والذي حد من تولي الأجانب للوظائف[١٠].

وفيما يتعلق بمفهوم الوظيفة العامة في العراق فقد حسم المشروع الدستوري كل نقاش يثار حول هذا الموضوع إذا تمسك بمفهوم الخدمة وذلك استنادا إلى نص المادة (٣٠) من دستور ١٩٧٠ الملغى والتي تقرر «إن الوظيفة أمانة مقدسة وخدمة اجتماعية»[١١].

كما بين قانون انضباط موظفي الدولة والقطاع العام رقم ١٤ لسنة ١٩٩١ المعدل على إن «الوظيفة العامة تكليف وطني وخدمة اجتماعية يستهدف القائم بها المصلحة العامة وخدمة المواطنين في ضوء القواعد القانونية النافذة».

المطلب الثاني: مفهوم التأديب الوظيفي

بادئ ذي بدئ وقبل الإيغال بهذا الموضوع تجدر الإشارة إلى إن المشرع العراقي لم يورد تعريفا محددا للعقوبة التأديبية وإنما حدد بالنص على سبيل الحصر العقوبات التأديبية بيد إنه يمكن تعريفها بأنها «جزء يمس الموظف المخطئ في مركزه الوظيفي من حياته الوظيفية».

وظاهر هذا التعريف إن الأصل من العقوبة التأديبية أنها لا تمس سوى الحقوق والمزايا الوظيفية فقد يكون هذا الماس جزئيا كالخصم من المرتب وقد يكون كليا كالفصل من الخدمة كما يجوز إن يكون مؤقتا كعقوبة الوقف عن العمل أو مؤبدا كالعزل ولكن العقوبة التأديبية لا تمس شخص الموظف فلا يكون حبسه أو سجنه كما إنها لا تمس ملكة الشخص[١٢].

وفقهيا فهنالك تعاريف عدة أوردها الفقهاء للعقوبة التأديبية ومن ابرز تعاريفها بأنها «عقوبة تعلنها السلطة الإدارية تجاه موظف عام بسبب ارتكابه مخالفة أثناء الخدمة أو بسببها». وقد ابرز هذا التعريف الجهة المختصة بالتأديب وصفة الموظف العام وحالات وقوع الخطأ[١٣].

ويعرفها آخرون بأنها «إجراء فردي يوقع من اجل تامين قمع مخالفة تمس الموظف العام في مزاياه الوظيفية» يبرز هذا التعريف مضمون الجزاء وآثاره.

ويعرفها آخرون بأنها «نوع من العقوبات الإدارية توقع على العاملين قبل تركهم المنظمة العامة» ويشيرون بذلك إلى عدم توقيع الجزاء بعد انتهاء العلاقة الوظيفية[١٤].

وأخيرا عرفها البعض بأنها «إجراء عقابي محدد بالنص توقعه السلطة التأديبية المختصة على الموظف الذي يخل بواجباته الوظيفية وينال من مزاياه»[١٥].

ويمتاز هذا التعريف بأنه ابرز فصيلة الجزاء وشرعيته الشكلية وبذلك استبعد إجراءات التنظيم الداخلي كما عني ببيان السلطة التأديبية المختصة وبأنه لا يوقع من غيره

وإظهار النطاق الشخصي للجزاء (الموظف) وسببه (الإخلال بواجبات الوظيفة العامة) ومضمونه وأثاره (المساس بمزايا الوظيفة فقط)[١٦].

ومما تقدم بيانه بهذا الخصوص يتضح لنا إن التعريف الأخير للعقوبة التأديبية والذي يقضي بأنها «إجراء عقابي محدد بالنص توقعه السلطة التأديبية على الموظف الذي يخل بواجباته الوظيفية وينال من مزاياه» هو التعريف المستقر عليه لهذه العقوبة وان السلطة المختصة بإيقاع الجزاء التأديبي لها سلطة تقديرية في اختيار العقاب وتطبيقه على الخطأ الذي صدر من الموظف حيث لم يحدد في النصوص القانونية الخاصة بهذا الموضوع الخطأ والعقوبة المحددة له لذا فالسلطة المختصة تملك الحرية في اختيار الجزاء بخلاف ما هو عليه الحال بالنسبة للعقوبات الجنائية فنجد إن السلطة المختصة بإيقاع الجزاء الجنائي مقيدة بالنصوص القانونية التي تحدد لكل جريمة عقوبتها الخاصة.

لذا فإننا نرى ضرورة إن تحدد العقوبات التأديبية بالنص وان تحدد الأخطاء الوظيفية أيضا أي تحديد لكل خطا وظيفي عقوبة تأديبية محددة بالنص وذلك للحيلولة دون تعسف السلطة المختصة بإيقاع الجزاء التأديبي كأن تقوم باختيار جزاء تأديبي اشد أو لا يتلاءم مع الخطأ الذي صدر عن الموظف.

كذلك توفير نوع من الحماية للموظف العام داخل الهيكل التنظيمي للسلطات الإدارية أو المرافق العامة بشكل عام بحيث لا يقع الموظف تحت رحمة السلطة المختصة وهو لا يعلم أي عقوبة سوف تطبق عليه في حال ارتكابه لخطا وظيفي.

المبحث الثاني
العقوبات الانضباطية وسلطات فرضها

العقوبات الانضباطية هي الجزاءات التي توقع على مرتكبي المخالفات الوظيفية وهذه العقوبات قد تكون ذات طبيعة أدبية أو مالية أو منهية للعلاقة الوظيفية[١٧]. ولقد حدد المشرع في قانون انضباط موظفي الدولة والقطاع العام رقم ١٤ لسنة ١٩٩١ المعدل المادة الثامنة منه العقوبات التي يجوز فرضها على الموظف المخالف بما يلي:

المطلب الأول :العقوبات ذات الطبيعة الأدبية والمالية

أولا. لفت النظر: ويكون بإشعار الموظف تحريريا بالمخالفة التي ارتكبها وتوجيهه لتحسين سلوكه الوظيفي ويترتب على هذا العقوبة تأخير الترفيع أو الزيادة مدة ثلاثة أشهر.

ثانيا. الإنذار: ويكون بإشعار الموظف تحريريا بالمخالفة التي ارتكبها وتحذيره من الإخلال بواجبات وظيفته مستقبلا ويترتب على هذه العقوبة تأخير الترفيع أو الزيادة مدة ستة اشهر.

ومما ينبغي ذكره إن المشرع في القانون الملغي لم ينص على عقوبة لفت النظر أو تخصيص جزاء لعقوبة الإنذار ولكن مجلس الخدمة العامة هو الذي فعل ذلك بان جعل لعقوبة لفت النظر تأخير الترفيع مع العلاوة ثلاثة اشهر ولعقوبة الإنذار ستة اشهر[١٨].

ثالثا. قطع الراتب: ويكون بخصم القسم اليومي من راتب الموظف لمدة لا تتجاوز عشرة أيام بأمر تحريري تذكر فيه المخالفة التي ارتكبها الموظف والتي استوجبت فرض العقوبة. ويترتب عليها تأخير الترفيع أو الزيادة وفقا لما يأتي:

أ. خمسة أشهر في حالة قطع الراتب لمدة لا تتجاوز خمسة أيام.

ب. شهر واحد عن كل يوم من أيام قطع الراتب في حالة تجاوز مدة العقوبة خمسة أيام.

رابعا. التوبيخ: ويكون بإشعار الموظف تحريريا بالمخالفة التي ارتكبها والأسباب التي جعلت سلوكه غير مرضي ويطلب إليه وجوب اجتناب المخالفة وتحسين سلوكه الوظيفي. ويترتب على هذه العقوبة تأخير الترفيع أو الزيادة مدة سنة واحدة.

خامسا. إنقاص الراتب: ويكون بقطع مبلغ من راتب الموظف بنسبة لا تتجاوز ١٠ % من راتبه الشهري ولمدة لا تقل عن ستة اشهر ولا تزيد على سنتين ويتم ذلك بأمر تحريري يشعر الموظف بالفعل الذي ارتكبه ويترتب على هذه العقوبة تأخير الترفيع أو الزيادة مدة سنتين[١٩].

سادسا. تنزيل الدرجة: ويكون بأمر تحريري يشعر فيه الموظف بالفعل الذي ارتكبه ويترتب على هذه العقوبة ما يأتي:

١- بالنسبة للموظف الخاضع لقوانين أو أنظمة أو قواعد أو تعليمات خدمة تأخذ بنظام الدرجات المالية والترفيع، تنزيل راتب الموظف إلى الحد الأدنى للدرجة التي دون درجته مباشرة مع منحه العلاوات التي نالها في الدرجة المنزل منها ويعاد إلى الراتب الذي كان يتقاضاه قبل تنزيل درجته بعد قضاءه ثلاث سنوات من تاريخ فرض العقوبة مع تدوير المدة المقضية في راتبه الأخير قبل فرض العقوبة.

٢- بالنسبة للموظف الخاضع لقوانين أو أنظمة أو قواعد أو تعليمات خدمة تأخذ بنظام الزيادة كل سنتين، تخفيض زيادتين من راتب الموظف ويعاد إلى الراتب الذي كان يتقاضاه قبل تنزيل درجته بعد قضاءه ثلاث سنوات من تاريخ فرض العقوبة مع تدوير المدة المقضية في راتبه الأخير قبل فرض العقوبة.

٣- بالنسبة للموظف الخاضع لقوانين أو أنظمة أو قواعد أو تعليمات خدمة تأخذ بنظام الزيادة السنوية ، تخفيض ثلاث زيادات سنوية من راتب الموظف مع تدوير المدة المقضية في راتبه الأخير قبل فرض العقوبة[٢٠].

المطلب الثاني: العقوبات المنهية للرابطة الوظيفية بصورة مؤقتة ودائمية

أولا. الفصل: ويكون بتنحية الموظف عن الوظيفة مدة تحدد بقرار الفصل يتضمن الأسباب التي استوجبت فرض العقوبة عليه وعلى النحو الآتي:

١- مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على ثلاث سنوات إذا عوقب الموظف باثنين من العقوبات التالية أو بإحداهما لمرتين وارتكب في المرة الثالثة خلال خمس سنوات من تاريخ فرض العقوبة الأولى فعلا يستوجب بمعاقبته بإحداها:

أ- التوبيخ

ب- إنقاص الراتب

ج- تنزيل الدرجة

٢- مدة بقائه في السجن إذا حكم عليه بالحبس أو السجن عن جريمة مخلة بالشرف وذلك اعتبارا من تاريخ صدور الحكم عليه وتعتبر مدة موقوفيته من ضمن مدة الفصل ولا تسترد منه إنصاف الرواتب المصروفة له خلال مدة سحب اليد.

ثانيا. العزل: ويكون بتنحية الموظف عن الوظيفة نهائيا ولا تجوز إعادة توظيفه في دوائر الدولة والقطاع العام وذلك بقرار مسبب من الوزير وذلك بإحدى الحالات التالية:

أ- إذا ثبت ارتكابه فعلا خطيرا يجعل بقائه في خدمة الدولة مضرا بالمصلحة العامة.

ب- إذا حكم عليه عن جناية ناشئة عن وظيفته أو ارتكبها بصفته الرسمية.

ج- إذا عوقب بالفصل ثم أعيد توظيفه فارتكب فعلا استوجب الفصل مرة أخرى.

وبعد إن استعرضنا العقوبات الانضباطية التي حددها القانون لا بد من طرح التساؤل الآتي: من له حق فرض هذه العقوبات على الموظف؟ وبعبارة أخرى ما هي السلطات الانضباطية التي تمارس صلاحية فرض العقوبة(٢١)؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تكون بنص المادة الحادية عشرة التي حددت السلطات الانضباطية وهي كما يلي:

١- **الوزير**: والذي خوله القانون فرض جميع العقوبات المنصوص عليها في المادة (٨) كما أجازت المادة ١٢- أولا للوزير فرض عقوبة لفت النظر أو الإنذار أو قطع الراتب على الموظف الذي يشغل وظيفة مدير عام فما فوق ويكون قراره باتا أما إذا ظهر له إن المدير العام فما فوق قد ارتكب فعلا يستدعي عقوبة اشد فعليه إن يعرض الأمر على مجلس الوزراء متضمنا الاقتراح بفرض إحدى العقوبات المنصوص عليها في القانون ويكون قرار مجلس الوزراء بهذا الشأن باتا. وهذه الصلاحيات ذاتها يتمتع بها رئيس الدائرة غير المرتبطة بوزارة بحسب نص القانون(٢٢).

ولا بد من الإشارة هنا إلى انه بصدور الدستور العراقي الجديد لسنة ٢٠٠٥ والذي نص في المادة ١٠٠ منه على انه يحضر النص في القوانين على تحصين أي عمل أو قرار إداري من الطعن فيه، عليه فان كل قرارات فرض العقوبة يجوز الطعن بها.

٢- **رئيس الدائرة أو الموظف المخول**: له حق فرض العقوبة وله فرض العقوبات التالية على الموظف المخالف لأحكام القانون:

أ. لفت النظر

ب. الإنذار

ج. قطع الراتب لمدة لا تتجاوز خمسة أيام

د. التوبيخ

وإذا أوصت اللجنة التحقيقية بفرض عقوبة اشد فعلى رئيس الدائرة أو الموظف المخول إحالتها إلى الوزير لاتخاذ قرار بشأنها.

٣- **الرئاسة أو مجلس الوزراء**: نصت المادة ١٤ على إن للرئاسة أو مجلس الوزراء فرض أي من العقوبات المنصوص عليها في القانون على الموظفين وتكون العقوبة المفروضة من أي منها باتة. وهنا من اللزوم إن نذكر ذات الرأي الذي ذكرناه بخصوص صلاحية الوزير من إمكانية الطعن بهذه القرارات في ظل الدستور الجديد.

وقبل إن ننهي كلامنا هنا عن العقوبات والسلطات المخولة فرضها قانونا لا بد من الإشارة إلى إن هناك عقوبة مصدرها العرف الإداري وهي عقوبة التنبيه فرغم عدم النص عليها في قانون انضباط موظفي الدولة والقطاع العام إلا إن الكثير من الدوائر لازالت تأخذ بها وقد عرفها مجلس الانضباط العام بأنها إجراء إداري تتخذه الدائرة ضد احد موظفيها إذا لمست منه خطا بسيطا ضمن حدود واجباته الوظيفية لا يستوجب معاقبته وفق قانون الانضباط[٢٣].

المبحث الثالث
إجراءات فرض العقوبة التأديبية و طرق الطعن بها و الفرق بينها وبين العقوبات الجنائية

سنقوم بتقسيم هذا المبحث إلى مطلبين نتناول في المطلب الأول منه إجراءات فرض العقوبة التأديبية وطرق الطعن بها ومن ثم نتطرق إلى المطلب الثاني للبحث عن الفرق بين العقوبة التأديبية والعقوبة الجنائية.

المطلب الأول : إجراءات فرض العقوبة التأديبية والطعن بقرارات فرضها.

ويقصد بإجراءات فرض العقوبة تلك الخطوات التي تتبعها الإدارة في التحقيق مع الموظف وتقرير الجزاء بحقه ومن خلال ملاحظة ما جاء به قانون انضباط موظفي الدولة يمكن القول بان هذه الإجراءات تتمثل أولا بالتحقيق مع الموظف و ثانيا بفرض العقوبة عليه. وعموما فان هذه الإجراءات وكما هو منصوص عليها في القانون تتمثل بان على الوزير أو رئيس الدائرة تأليف لجنة تحقيقية من رئيس وعضوين من ذوي الخبرة على إن يكون احدهم حاصلا على شهادة جامعية أولية في القانون بحيث تتولى اللجنة التحقيق تحريريا مع الموظف المخالف المحال عليها، ولها في سبيل أداء هذه المهمة إن تتبع ما تراه ضروريا من الإجراءات كالسماع للشهود والإطلاع على الملفات والمستندات والوثائق ذات الصلة، ويجب إن تكون هذه الإجراءات تحريرية وتنهي هذه اللجنة أعمالها بتوصية مسببة إما معاقبة الموظف بإحدى العقوبات المنصوص عليها قانونا أو بعدم مساءلة الموظف وغلق التحقيق وتقدم هذه التوصية إلى الجهة التي أحالت الموظف المخالف، أما إذا كانت اللجنة قد رأت بان مخالفة الموظف تشكل جريمة تقع تحت طائلة قانون العقوبات فإنها توصي بإحالته للمحاكم المختصة.

وللوزير أو رئيس الدائرة إذا ما رأى إن بقاء الموظف في الوظيفة يمكن إن يؤثر على سير التحقيق أو مضر بالمصلحة العامة فله إن يقرر سحب يده من الوظيفة لمدة لا تتجاوز ٦٠ يوما يعاد بعدها للوظيفة ما لم يكن هناك محذور فينسب إلى وظيفة أخرى(٢٤).

كما إن المادة العاشرة– رابعا أجازت للوزير أو لرئيس الدائرة فرض أي من عقوبات لفت النظر والإنذار وقطع الراتب دون أي إجراءات سوى استجواب الموظف المخالف وتكون قراراته باتة. وبعد صدور الدستور العراقي الجديد ٢٠٠٥ فلم يعد هذا القرار باتا بل يجوز الطعن به أمام مجلس الانضباط العام بصفته القضائية.

ولا شك في إننا في مجال الإجراءات نؤيد ما ذهب إليه الدكتور ماهر الجبوري من إن القانون رقم ١٤ لسنة ١٩٩١ لم يوفر للموظف سوى ضمانات محدودة جدا في مواجهة سلطة الإدارة في فرض العقوبات عليه(٢٥).

أما فيما يتعلق بالطعن بقرارات العقوبة فانه بالرغم من نص الدستور العراقي في المادة ٦٢ على كفالة حق التقاضي فان قانون انضباط موظفي الدولة قد حرم الموظف من مقاضاة الإدارة إذا ما كانت العقوبة المفروضة هي لفت النظر والإنذار وقطع الراتب وكذلك العقوبات المفروضة من قبل الرئاسة ومجلس الوزراء بموجب المادة الرابعة عشرة، ولكن وكما سبق القول فانه بصدور الدستور الجديد وفقا للمادة ١٠٠ منه لم يعد أي قرار باتا بل جميع قرارات فرض العقوبة يجوز الطعن بها أمام مجلس الانضباط العام بصفته القضائية.

وعموما فانه يمكن للموظف إن يطعن بقرار فرض العقوبة عليه أمام مجلس الانضباط العام(٢٦) ويشترط قبل تقديم الطعن أمام مجلس الانضباط العام إن يتظلم الموظف من القرار لدى الجهة التي أصدرته، وذلك خلال ثلاثين يوما من تاريخ تبليغ الموظف بقرار فرض العقوبة وعلى الجهة المذكورة البت بهذا التظلم خلال ثلاثين يوما من تاريخ تقديمه وعند عدم البت فيه رغم انتهاء هذه المدة يعتبر ذلك رفضا للتظلم (المادة ١٥– ثانيا) ويجب إن يقدم الطعن لدى مجلس الانضباط العام خلال ثلاثين يوما من تاريخ تبليغ الموظف برفض التظلم حقيقة أو حكما (المادة ١٥– ثالثا) ويعتبر القرار غير مطعون فيه خلال المدة المنصوص عليها في هذه المادة وقرار مجلس الانضباط العام الصادر بنتيجة الطعن باتا (المادة ١٥– رابعا) والقرارات التي يصدرها مجلس الانضباط العام بنتيجة التظلم هي أما المصادقة على القرار أو تخفيض العقوبة أو إلغائها (المادة ١٥– أولا) (٢٧).

ولقد أشار المشرع إلى إبطال العقوبة المفروضة على الموظف (لفت النظر والإنذار وقطع الراتب والتوبيخ) عند توفر شروط تتمثل بمضي سنة واحدة على فرض العقوبة وقيامه بأعماله بصورة متميزة عن أقرانه, وعدم معاقبته بأي عقوبة خلال مدة السنة المذكورة. ويترتب على ذلك إزالة أثار العقوبة إن لم تكن قد استنفذتها.

كما إن المشرع قد جعل في المادة الحادية والعشرين للشكر الذي يحصل عليه الموظف أثراً على العقوبة وذلك بإلغائها إذ إن الشكر الواحد يلغي عقوبة لفت النظر والشكرين يلغيان عقوبة الإنذار وإذا حصل على ثلاث تشكرات فأكثر وكان معاقبا بعقوبة اشد فتقلص مدة تأخير ترفيعه شهرا واحدا عن كل شكر وبما لا يزيد على ثلاث اشهر في السنة.

وأخيرا فان المشرع العراقي لم يأخذ بمبدأ سقوط الدعوى الانضباطية كما فعلت بعض التشريعات الحديثة[٢٨].

ونحن نميل بان يأخذ المشرع العراقي مستقبلا بمبدأ سقوط الدعوى الانضباطية لأنه ليس من الحكمة إن يظل الموظف المخالف مهددا بالعقوبة إلى اجل غير مسمى لان ذلك سيكون له مردودات سلبية على أداء الموظف وعلى سير المرفق العام بشكل عام. أما إذا كان الفعل يشكل جريمة جنائية فلا تسقط الدعوى لان مشرعنا الجزائي لم يأخذ بمبدأ سقوط الدعوى الجزائية و العقوبة بصورة عامة.

وتجدر الإشارة إلى انه في حالة وفاة الموظف فانه توقف جميع الإجراءات بحقه ويمنع الاستمرار فيها أو إصدار قرار بشأنها.

المطلب الثاني: الفرق بين العقوبة التأديبية والعقوبة الجنائية.

ومن الجدير بالذكر إن هنالك فرق بين العقوبة التأديبية والعقوبة الجنائية ويمكن أبراز ذلك من خلال قيامنا بعمل مقارنة بين كلتا العقوبتين وتفصيل ذلك كالأتي:

أولا: من حيث مبدأ شرعية العقوبة.

من المقرر إن لا عقوبة إلا بنص أي بناءا على قانون لذلك فقد نص المشرع على العقوبات التأديبية وحددها على سبيل الحصر وهو ما فعله المشرع بالنسبة للعقوبات الجنائية.

ومن ثم فلا يجوز توقيع عقوبة لم ينص عليها المشرع. ويلاحظ مع هذا إن المشرع في المجال الجنائي قد حدد عقوبة معينة لكل جريمة أما في المجال التأديبي فلم يحدد المشرع لكل جريمة عقوبة معينة(٢٩).

إن الاتجاه الغالب في القانون التأديبي هو عدم حصر الأخطاء التأديبية خلافا لما هو عليه الحال في القانون الجزائي حيث تخضع الجرائم فيه لمبدأ (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص) وترتب على ذلك تخصيص عقوبة لكل جريمة جزائية وعدم تخصيص جزاء لكل خطا تأديبي(٣٠).

ثانيا: من حيث الهدف أو الغاية من العقوبة.

يرى البعض بان الغاية من التأديب محددة ومحصورة في نطاق يتمثل في الحفاظ على النظام العام للمجتمع بأسره والدفاع عنه.

أما بالنسبة للغاية من العقاب الجنائي فتتمثل بإصلاح المجتمع ذلك لان المجتمع الوظيفي هو دعامة هامة وأساسية في بناء الدولة وصلاحه أو إصلاحه يحقق النفع العام للدولة(٣١).

بينما ذهب آخرون إلى إن الهدف من العقوبة الجنائية يتمثل بمكافحة الجريمة والدفاع عن النظام الاجتماعي.

أما الهدف من الجزاء التأديبي فهو كفالة حسن سير المرافق العامة بانتظام واطراد(٣٢).

ثالثا: من حيث طبيعة العقوبة وموضوعها.

يرى غالبية الفقهاء إن العقوبتين الجنائية و التأديبية تختلفان في هذا الخصوص. فالعقوبة الجنائية قد تصيب الشخص في حياته كعقوبة الإعدام وقد تنال من حريته بصفة مؤقتة أو مؤبدة كالعقوبات المقيدة للحرية العامة وهي الحبس والسجن والأشغال الشاقة المؤقتة والمؤبدة.

وقد تصيبه في ماله كعقوبة الغرامة أو المصادرة وقد تحرمه من حقوق سياسية من بينها الحرمان من القبول بأي خدمة في الحكومة مباشرة أو بصفة متعهد أو ملتزم أيا كانت أهمية الخدمة.

وقد تصيبه في شرفه واعتباره كنشر الحكم الصادر بحقه في الصحف والإذاعات.

أما العقوبات التأديبية فهي مشتقة من نظام الوظيفة لذا فهي تصيب الموظف في نطاق وظيفته ومزاياه الوظيفية فحسب[٣٣].

كما إن الجزاء التأديبي لا يمس الموظف إلا في حياته الوظيفية كقاعدة عامة وقد تصيبه في حريته كالحبس بالنسبة للعسكريين وهذا على سبيل الاستثناء.

رابعا: من حيث الطابع الشخصي للعقوبة.

يذهب بعض الفقهاء إلى إن الطابع الشخصي يغلب على العقوبة الجنائية والتي تنظر أساسا إلى شخص المتهم.

أما العقاب التأديبي فيغلب عليه الطابع الموضوعي فالسلطة التأديبية تنظر أساسا إلى الفعل موضوع المؤاخذة.

ويذهب آخرون إلى خلاف ذلك إذ يرون إن العقوبات الجنائية توقع على الكافة دون النظر إلى شخص مرتكب الجريمة.

أما العقوبات التأديبية فان الشارع يغاير في أنواعها بالنظر إلى طبيعة الوظيفة ومكانة شاغلها[٣٤].

خامسا: من حيث رد الاعتبار ومحو العقوبة.

إن العقوبة الجنائية تخضع لنظام رد الاعتبار كما تخضع العقوبة التأديبية إلى نظام المحو وكلا النظامين يهدف وينتهي إلى اعتبار العقوبة كأن لم تكن[٣٥].

الخاتمة

من المسلم به إن الأهمية التي تحظى بها المبالغ النقدية التي يحصل عليها الموظف من مباشرة مهامه الوظيفة على اختلاف أوصافها (راتب، علاوة سنوية، ترفيع.. الخ) تلك الأهمية دفعت المشرعين إلى اتخاذها أداة لجبر الموظف على التقييد بواجبات وظيفته إذ يؤدي انتهاكه لتلك الواجبات إلى إنقاص تلك المبالغ أو تأخير استحقاق الموظف المخالف لها.

وعادة ما يضع المشرعون أمام أعينهم فيما يخص تنظيم هذا الإنقاص أو التأخير اعتبارين، الأول ربط مقدار الإنقاص بجسامة مخالفة الموظف لواجباته الوظيفية فكلما زادت جسامة المخالفة زاد مقدار الإنقاص والآخر مراعاة الظروف الإنسانية للموظف المعاقب فقد تكون معيشته ومن يعيله متوقفة على حصوله على هذه المبالغ لذا لا يعمد المشرعون عادة

إلى حرمان الموظف منها بصورة كلية وإنما في جزء منها سواء اتخذ المبلغ المستقطع شكل مبلغ مقطوع أو نسبة معينة مما يستحق وهذا ما نلمسه بوضوح في العقوبات التي تنصب على الراتب بصورة مباشرة.

ومن خلال بحثنا في قائمة العقوبات التأديبية التي نص عليها المشرع العراقي في قانون انضباط موظفي الدولة والقطاع العام رقم ١٤ لسنة ١٩٩١ المعدل وجدنا إن المشرع العراقي في اغلب أحكامه التزم بهذين الاعتبارين فتلك العقوبات تضمنت على عقوبات تؤثر مباشرة في الراتب وجعل المشرع تأثيرها ذلك يتدرج في قوته بحسب نوع العقوبة، كما راعى المشرع إن لا تفضي هذه العقوبة إلى الحرمان الكلي من الراتب لذا رسم للإنقاص حدوداً عليا لا يجوز للسلطة التأديبية تجاوزها.

كما إن تأثير العقوبات التأديبية في الترفيع من حيث تأخير استحقاق الموظف له جعله المشرع يتدرج من ناحية طول مدة التأخير وبحسب درجة جسامة العقوبة التأديبية الموقعة على الموظف.

النتائج

لقد ظهر لنا من خلال البحث عدة نتائج تتمثل بما يلي:

١- إن هناك عقوبة انضباطية مصدرها العرف تتمثل بالتنبيه ويكون بالمسائل التي لا تستحق المعاقبة بإحدى العقوبات المقررة قانونا.

٢- لم تعد هنالك قرارات انضباطية بفرض أحدى العقوبات المنصوص عليها قانونا باتة بل إن جميعها أصبح قابلا للطعن وفقا للمادة ١٠٠ من الدستور العراقي لعام ٢٠٠٥.

٣- إن ما قرره القانون من ضمانات للموظف في مواجهة سلطة الإدارة في فرض العقوبات عليه محدودة جدا.

٤- إن العقوبة الجنائية والعقوبة التأديبية لا تجب أحداهما الأخرى إذ إن كل واحد منهما جزاء عن جريمة مستقلة ولا يعد الجمع بينهما ازدواجا في المسؤولية أو العقاب أي إن إخلال الموظف بواجبات وظيفته يعد خطا من شانه تحريك المسؤولية التأديبية للموظف وهذا الخطأ نفسه قد يؤدي فضلا عن ذلك إلى تحريك مسؤوليته الجنائية فيما إذا كان هذا السلوك الخاطئ يجرمه قانون العقوبات مثاله قبول الموظف للرشوة ففعله هذا يستحق عليه عقوبة تأديبية فضلا عن العقوبة الجنائية.

التوصيات

١- إن التسمية الأصح لنظام مساءلة الموظف هي النظام الانضباطي ونرى انه من الأفضل استبدال تسمية النظام التأديبي بالحوافز المادية والمعنوية للوظيفة العامة والتي منها الحوافز الايجابية والحوافز السلبية.

فالحوافز الايجابية للوظيفة العامة تنقسم إلى قسمين (حوافز مادية) كزيادة الراتب و(حوافز معنوية) ككتاب شكر وغيرها.

أما الحوافز السلبية للوظيفة العامة فتتمثل بالعقوبات التي يتم فرضها على الموظف عند ارتكابه لخطا إداري وأسميناها بالحوافز لأنها تعتبر بمثابة الحافز الذي يعمل على تقويم سلوك الموظف المخالف لأحكام الوظيفة العامة.

٢- إن المشرع العراقي وفيما يتعلق بالأسباب التي يتوجب معها فرض عقوبة العزل على الموظف العام جعل من بين هذه الأسباب ارتكاب الموظف ذنبا خطيرا يجعل بقاءه في خدمة الدولة مضرا بالمصلحة العامة.

والملاحظ على هذا النص إن المشرع لم يحدد فيه الذنب الإداري أو مدى جسامته وأعطى للسلطة التأديبية سلطة تقديرية في تقدير مدى جسامة ذنب الموظف مما قد يؤدي ذلك إلى تعسف هذه السلطة في تقدير الذنب الذي يستوجب معه فرض عقوبة العزل على الموظف العام.

لذا نقترح بهذا الصدد إن يقوم المشرع بتحديد الذنب الإداري الذي يستوجب معه فرض عقوبة العزل على مرتكبه وان لا يترك ذلك لتقدير السلطة التأديبية.

٣- نميل إلى اخذ المشرع العراقي بمبدأ سقوط الدعوى الانضباطية و العقوبة بعد إن يحدد ذلك تشريعيا بصورة دقيقة.

هوامش

[١] انظر د.سليمان الطماوي، الوجيز في القانون الإداري، دار الفكر العربي، ١٩٧٦، ص٥٠١ وكذلك كتابه القضاء الإداري، الكتاب الثالث، قضاء التأديب منشورات دار الفكر العربي، بدون سنة الطبع وكذلك الدكتور محمد فؤاد عبد الباسط. القانون الإداري دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٢، ص٤٩٥ وما بعدها.

(٢) انظر د. ماهر صالح علاوي، مبادئ القانون الإداري، جامعة الموصل دار الكتب للطباعة، ١٩٩٦، ص١٢٢.

(٣) انظر شروط التعيين في الوظائف العامة في قانون الخدمة المدنية رقم ٢٤ لسنة ١٩٦٠.

(٤) انظر د.علي محمد بدير ود.عصام عبد الوهاب البرزنجي ود.مهدي ياسين السلامي مبادئ وأحكام القانون الإداري. مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، ١٩٩٣، ص٢٨٢.

(٥) انظر د.محمد انس قاسم جعفر، الوسيط في القانون العام، القاهرة، ١٩٨٩، ص؟؟.

(٦) انظر د.طعيمة الجرف، القانون الإداري، القاهرة، ١٩٨٥، ص٣٣٠.

(٧) انظر د.سعاد الشرقاوي، القضاء الإداري، دار النهضة العربية، ١٩٨٤، ص١٨٣.

(٨) انظر د.ماجد راغب الحلو، القانون الإداري، دار الجامعة الجديدة للنشر، ٢٠٠٤، ص١٤٨.

(٩) شفيق عبد المجيد الحديثي، النظام الانضباطي لموظفي الدولة في العراق، رسالة ماجستير، ط١، ١٩٧٥، ص١٥١.

(١٠) انظر د.شاب توما منصور، القانون الإداري، الكتاب الثاني، ط١، ١٩٧٩/١٩٨٠، ص٢٦٠ وما بعدها.

(١١) يرى بعض الفقهاء في العراق إن الوظيفة العامة مهنة من النوع الذي يهدف إلى تحقيق المصلحة العامة والنفع العام. ولمزيد من التفاصيل انظر د.شاب توما منصور، القانون الإداري، المصدر السابق، ص٢٦٢.

(١٢) المستشار عبد الوهاب البنداري، العقوبات التأديبية، دار الفكر العربي، ص١٠.

(١٣) انظر د.منصور إبراهيم العتوم، المسؤولية التأديبية للموظف العام، دراسة مقارنة، ط١، ١٩٨٤، ص١١٩-١٢٠.

(١٤) محمد صالح عبد الصمد، السلطة التأديبية للإدارة، رسالة مقدمة إلى المعهد القضائي، ١٩٩١- ص١٤٩.

(١٥) انظر د.مصطفى عفيفي، فلسفة العقوبة التأديبية، ١٩٧٦- ص٣٨٢.

(١٦) د.منصور إبراهيم العتوم، المسؤولية التأديبية للموظف العام، مصدر سابق، ص١٢٠-١٢١.

(١٧) د.خالد الزعبي، القانون الإداري مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٨ ص٢٣٨.

(١٨) د.شاب توما منصور ،القانون الإداري، الكتاب الثاني، ط١، جامعه بغداد، ص٣٦٨.
(١٩) علي احمد حسن اللهيبي، اثر العقوبات وانقضاؤها على المركز القانوني للموظف (دراسة مقارنة) رسالة دكتوراه، جامعه النهرين، كلية الحقوق، ٢٠٠٣، ص٢٥-٣٣.
(٢٠) المستشار عبد الوهاب البنداري، العقوبات التأديبية، دار الفكر العربي، ص٤٣٨، ٤٥١.
(٢١) تختلف السلطة التأديبية والانضباطية باختلاف الأنظمة التأديبية فهنالك ثلاث اتجاهات لأنظمة التأديب هي النظام الرئاسي والنظام شبه القضائي والنظام القضائي، للمزيد انظر د.عمرو فؤاد بركات، السلطة التأديبية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٧٨، ص٨، وما بعدها.
(٢٢) انظر المادة (١/أولا) من قانون انضباط موظفي الدولة والقطاع العام رقم ١٤ لسنة ١٩٩١ المعدل.
(٢٣) د.علي جمعة محارب، التأديب الوظيفي، رسالة دكتوراه جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٨٦، ص٦٠٦.
(٢٤) كما إن للجنة التحقيقية توصي بسحب يد الموظف، انظر مادة ١٦، ١٩ من القانون.
(٢٥) د.ماهر علاوي الجبوري، مبادئ القانون الإداري، مصدر سابق- ص١٢٦.
(٢٦) لمعرفة التطور التاريخي لمجلس الانضباط العام انظر د.علي محمد بدير وآخرون، مبادئ وأحكام القانون الإداري، جامعة بغداد كلية القانون، ١٩٩٣، ص٣٦٣.
(٢٧) ويراعي مجلس الانضباط العام عند النظر في الطعن أحكام القانون أصول المحكمات الجزائية النافذ وتكون جلساته سرية انظر المادة ١٥- خامسا.
(٢٨) انظر د.خالد الزعبي، القانون الإداري، مصدر سابق، ص٢٤٠.
(٢٩) المستشار عبد الوهاب البنداري، العقوبات التأديبية، مصدر سابق، ص١٢.
(٣٠) انظر د.منصور إبراهيم العتوم، المسؤولية التأديبية للموظف العام، مصدر سابق، ص١٣٥.
(٣١) المستشار عبد الوهاب البنداري، نفس المصدر، ص١٣.
(٣٢) انظر د.منصور إبراهيم العتوم، نفس المصدر، ص١٣٥-١٣٦.
(٣٣) المستشار عبد الوهاب البنداري، العقوبات التأديبية- مصدر سابق، ص١٣-١٤.
(٣٤) انظر د.منصور إبراهيم العتوم، المسؤولية التأديبية للموظف العام، مصدر سابق، ص١٣٥-١٣٦.

(٣٥) انظر د.محمد انس قاسم جعفر، الوسيط في القانون العام، مصدر سابق، ص٤٠٧ وما بعدها.

المصادر

أولا الكتب

١. خالد الزغبي، القانون الإداري، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٨م.
٢. سعاد الشرقاوي، القضاء الإداري، دار النهضة العربية، ١٩٨٤.
٣. سليمان الطماوي، الوجيز في القانون الإداري، دار الفكر العربي، ١٩٧٦م.
٤. سليمان الطماوي، القضاء الإداري، الكتاب الثالث، قضاء التأديب، دار الفكر العربي، بدون سنة طبع.
٥. شاب توما منصور، القانون الإداري، الكتاب الثاني، ط١، جامعة بغداد، ١٩٧٩-١٩٨٠.
٦. طعيمة الجرف، القانون الإداري، القاهرة، ١٩٨٥.
٧. عبد الوهاب البنداري، العقوبات التأديبية، دار الفكر العربي، بدون سنة نشر.
٨. علي محمد بدير، مبادئ وأحكام القانون الإداري، جامعة بغداد، ١٩٩٣م.
٩. ماجد راغب الحلو، القانون الإداري، دار الجامعة للنشر، ٢٠٠٤.
١٠. ماهر صالح علاوي الجبوري، مبادئ القانون الإداري، جامعة الموصل، دار الكتب للطباعة، ١٩٩٦م.
١١. محمد انس قاسم جعفر، الوسيط في القانون العام، القاهرة، ١٩٨٥.
١٢. محمد فؤاد عبد الباسط، القانون الإداري، دار الفكر الجامعي الإسكندرية، ٢٠٠٢ م.
١٣. مصطفى عفيفي، فلسفة العقوبة التأديبية، ١٩٧٦.
١٤. منصور إبراهيم العتوم، المسؤولية التأديبية للموظف العام (دراسة مقارنة)، ط١، ١٩٨٤.

ثانيا الرسائل

١٥. شفيق عبد المجيد الحديثي، النظام الانضباطي لموظفي الدولة في العراق، رسالة ماجستير، ط١، ١٩٧٥.

١٦. علي احمد حسن اللهيبي، اثر العقوبات وانقضاؤها على المركز القانوني للموظف (دراسة مقارنة) رسالة دكتوراه، جامعه النهرين، كلية الحقوق، ٢٠٠٣.
١٧. علي جمعه محارب، التأديب الإداري في الوظيفة العامة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعه عين شمس، ١٩٨٦م.
١٨. عمرو فؤاد بركات، السلطة التأديبية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، ١٩٧٨م.
١٩. محمد صالح عبد الصمد، السلطة التأديبية للإدارة، رسالة مقدمة إلى المعهد القضائي، ١٩٩١.

ثالثا القوانين

٢٠. قانون انضباط موظفي الدولة لسنة ١٩٣٦ الملغى.
٢١. قانون انضباط موظفي الدولة والقطاع العام رقم ١٤ لسنة ١٩٩١ المعدل.
٢٢. الدستور العراقي الجديد لسنة ٢٠٠٥ النافذ.

وسائل الإعلام المفضلة لدى الأطفال والمعدلة لسلوكهم

دراسة ميدانية لوجهات نظر أولياء الأمور تجاه وسائل الإعلام التي تؤثر في سلوك الأطفال

أ.م.د.أمل داود العيثاوي

كلية التربية بنات/ قسم رياض أطفال

جامعة بغداد

م.م.راضي رشيد حسن

كلية الآداب/ قسم الإعلام

الجامعة الإسلامية

أهمية البحث والحاجة إليه

تعدّ الطفولة مرحلة أساسية في عمر الإنسان ولأحداثها آثار واضحة في بقية عمره سواء أكان ذلك في السلوك أم الصفات الشخصية، لذا فإنه يحتاج فيها وبشكل دائم إلى رعاية وعناية واهتمام في جميع شؤونه، والاهتمام بالجوانب العقلية والثقافية والاجتماعية للطفل يساعد على نجاحه في مسيرة حياته.

فالطفولة هي «مرحلة الأساس والتكوين لجميع سمات الفرد وتكويناته الوراثية والبيئية وهي التي تحدد أبعاد نموه الرئيسة، ولكل مرحلة من مراحل النمو خصائصها الجسمية والحركية والعقلية والإدراكية، وكذلك اللغوية والجمالية والانفعالية والروحية والدينية»(١).

وتؤدي وسائل الإعلام دورا بالغا في تنمية الطفولة تربويا واجتماعيا وثقافيا وعاطفيا وعقليا، لما لها من أهمية في تنمية قدرات الأطفال وتوسيع مداركهم ورسم شخصياتهم من خلال ما يطرح من موضوعات تبرز القيم الأخلاقية والوطنية والإنسانية، كما إنها أداة توجيه وإرشاد وإمتاع وتنمية للذوق الفني، حيث يكون الطفل في هذه السن بحاجة إلى المعرفة، و اكتساب المهارات في الحياة اليومية وإلى الترفيه واللعب، وبحاجة إلى الحب والحنان والأمان، والشعور بان هناك من يهتم به ويقدم له ما يفيده ليشعر بالانتماء، وكذلك لتنمية قدراته العقلية، لكي تنسجم طموحات الحاضر والمستقبل لتساهم في ترسيخ قيم البطولة والشجاعة والأمانة والصدق والتعارف والنظافة والعمل الجماعي والنظام والتضحية، مما يساعد على تنشئة الأطفال بشكل سليم.

تشكل القضايا المرتبطة بالطفولة مركز اهتمام الساسة والباحثين الذين عكفوا على صياغة البرامج والسياسات الرامية إلى الاهتمام بالأطفال بوصفهم شريحة سكانية ذات خصائص متميزة لها حقوقها الثقافية والإعلامية التي أكدت عليها الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الطفل. ويعد مجال الاتصال من أبرز المجالات التي انعكس فيها الاهتمام ذاته، إذ غدت المواد الصحفية والبرامج الإذاعية والتلفزيونية المخصصة للأطفال من أهم أشكال الاتصال الجماهيري في وقتنا الحاضر. وتشير الدراسات العلمية إلى أن أجهزة الإعلام تلقي بظلالها على الطفل المعاصر إيجاباً أو سلباً، حتى أنه يصعب عليه أن يفلت من إسارها، فهي تحيط به وتحاصره من مختلف الجهات، وبمختلف اللغات، ليلاً ونهاراً... وتحاول أن

ترسم لـه طريقاً جديداً لحياتـه، وأسلوباً معاصراً لنشاطه وعلاقاتـه، ومـن ثم فهي قادرة علـى الإسـهام بفاعليـة فـي تثقيفه وتعليمـه، وتوجيهـه، والأخـذ بيـده إلـى آفـاق الحيـاة الرحبـة. إن «وسائل الإعلام لاسيما التلفاز ومن ثم الكومبيوتر تستهوي الطفل وتجذبه ثم تستولي عليه لأنهما يشتركان في خواص مشتركة مثل الصورة والصوت والحركة واللون ويؤثران على أهم حاستين فيه هما السمع والبصر ولا يمكن أن ننكر الفائدة الكبرى التي يجنيها الطفل في ظل مشاهدته ومتابعته لهذه الوسائل فهي تساهم في تشكيل شخصيته وفي تفجير قدراته وتوسيع مداركـه ومواهبـه وإثـراء قاموسـه اللغـوي ولكنهـا بـالرغم مـن ذلـك فـان لهـا تـأثيرات سـلبية كالتأثيرات الثقافية والعقدية والأخلاقية والاجتماعية فضلاً عن التأثيرات النفسية التي تمس القدرات العقلية»(٢).

وقد ظهرت أنشطة إعلامية عدة مقدمة للطفل منها القصص والمجلات وبرامج الأطفال المسموعة والمرئية والمسارح والمهرجانات، لكن ضاعت كثير من هذه الأنشطة بين العشوائية وعدم القناعة بالعمل، وقلة الموارد وندرة الخبراء في مجال إعلام الطفل، وفي هذا المجال قال الأستاذ فهد بن فيصل الحجي رئيس تحرير مجلة Q kids للأطفال إن «إعلام الطفل في عالمنا العربي لا يزال يحبو، وانه لم يزل في أولى خطواته، وعلينا أن نعترف بذلك، وما يثير الحسرة هو تشدقنا بالإنجازات التي حققناها في مجال إعلام الطفل وهي فعلياً لا تكاد تذكر إذا تم قياسها باحتياجات الطفل لدينا».

تتميز مرحلة ما قبل السن الدراسية للأطفال وهي «المرحلة التي تبدأ من بعد الفطام أو ربما السنة الثالثة إلى الخامسة أو السادسة من العمر بأنها مرحلة زيادة الحركة والنشاط وتطور قدرات الطفل في اللغة واكتساب العادات الاجتماعية المختلفة والتي منها العادات الغذائية السليمة والجيدة»(٣).

إن التركيبة النفسية والعقلية للأطفال تجعلهم أكثر استعداداً لقبول التغيير لذا فإن توجيه تفكيرهم وسلوكهم يعد هدفاً تنموياً للمربين والتربويين والإعلاميين.ومن هنا تكمن أهمية نوع الفنون المقدمة للطفل كونها رافد أساس من روافد تربية الطفل وتنشئته اجتماعيا ونفسيا وعقليا وتطوير ملكاته وتهذيبها وغرس القيم المستهدفة من وراء عملية التنشئة وتنمية مهاراته الذهنية فضلا عن أنها تعطي للطفل فرصة الاستمتاع بطفولته وتفتح مواهبه ونسج علاقاته بالعالم من حوله.

إن وجود وسائل إعلام تخاطب عقلية الطفل العربي والمسلم بشكل يعدل من سلوكه نحو الأفضل مسألة في غاية الأهمية، لان الطفل أو الناشئ عندما يتشرب المعلومة بدون أي توجيه مباشر يعد من أعظم أنواع التأثير على الإطلاق. وإن البرامج الموجهة للأطفال تصبح خطرًا حقيقياً حينما تخرج عن سياقها الحضاري وتتحول إلى سموم قاتلة.

تأسيساً على ما سبق ولضرورة الولوج في هذا الموضوع فقد ارتأى الباحثان أن يقوما بإجراء دراسة لمعرفة وسائل الإعلام المفضلة لدى الأطفال والمعدلة لسلوكهم من وجهة نظر أولياء أمورهم بعد إن اتفقت وجهتا النظر لديهما حول مشكلة تعدد وسائل الإعلام وكيف يمكن الاستفادة منها وما هي الوسيلة الإعلامية المفضلة لدى الأطفال وما هي الوسيلة التي يمكن استثمارها في تعديل سلوك الأطفال.

وتكمن أهمية البحث الحالي في التعرَف على وسائل الإعلام المفضلة لدى الأطفال والمعدلة لسلوكهم من وجهة نظر أولياء أمورهم كي تكون منطلقا لباحثين آخرين للتعمق في دراسة الموضوع أفقيا وعموديا ومقارنته بالتجارب العالمية المماثلة.كما يمكن أن تعتمدها رياض الأطفال في تأهيل الأطفال والمؤسسات الإعلامية في تصميم وإعداد وتخطيط البرامج وكتابة القصص والمجلات الخاصة بالأطفال كما يمكن لمراكز البحث الإعلامي والتوثيق الإعلامي الاستفادة من نتائج البحث.

أهدف البحث

يهدف البحث الحالي إلى تعرَف:

١. وسائل الإعلام المفضلة لدى الأطفال والمعدلة لسلوكهم من وجهة نظر أولياء أمورهم.
٢. تأثير بعض وسائل الإعلام المفضلة لدى الأطفال والمعدلة لسلوكهم من وجهة نظر أولياء أمورهم.

فرضية البحث

١. لا يوجد فرق دال إحصائيا بين درجات سلوك الأطفال المفضلين للتلفاز والقصة.
٢. لا يوجد فرق دال إحصائيا بين درجات سلوك الأطفال المفضلين للتلفاز والحاسوب.
٣. لا يوجد فرق دال إحصائيا بين درجات سلوك الأطفال المفضلين للحاسوب والقصة.

حدود البحث

يقتصر البحث الحالي على:

أطفال رياض الأطفال في مدينة بغداد للعام الدراسي ٢٠٠٧ – ٢٠٠٨م.

تحديد المصطلحات

وسائل الإعلام:

يعرَفها الباحثان أجرائيا على انها «جميع التقنيات التي تستخدم في إيصال الرسالة الإعلامية من القائم بالاتصال إلى المستقبل».

الإعلام:

عرَفة خبراء الإعلام بأنه «تزويد الناس بالأخبار الصحيحة والمعلومات السليمة والحقائق الثابتة التي تساعدهم على تكوين رأي صائب في واقعة من الوقائع أو مشكلة من المشكلات بحيث يعبر هذا الرأي تعبيرا موضوعيا عن عقلية الجماهير واتجاهاتهم وميولهم وأهم ما يميز الإعلام الصدق والموضوعية حيث يستهدف تقديم الحقائق المجردة وشرحها وتفسيرها بطريقة موضوعية ويعتمد الإقناع في هذه الوظيفة على تقديم الحقائق والعرض الموضوعي»[٤].

أما العالم الألماني اتوجورت فيعرَفه بأنه «التغيير الموضوعي لعقلية الجماهير ولروحها وميولها واتجاهاتها في الوقت نفسه فالإعلام تعبير موضوعي،ومعنى ذلك انه ليس تعبيرا ذاتيا من جانب خالص بمعنى انه يقوم على الحقائق والأرقام والإحصاءات أو عليهما معنا إذا لزم الحال»[٥].

الطفولة:

هي المرحلة من الولادة حتى البلوغ، قال تعالى ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ وقال ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[٦] الصبي يدعى طفلا حين يسقط من بطن أمه إلى أن يحتلم[٧].

أولياء الأمور:

يقصد بهم في هذا البحث هم «من يقوم برعاية وتوجيه وتربية الأطفال ويهتم بشؤونهم الحياتية كافة».

الإطار النظري

وسائل الإعلام والطفل:

إن الطفل عجينة طيعة تصنع منها وسائل الإعلام الكثير وتؤثر في تنشئته وإكسابه العديد من العادات والسلوكيات، لذلك إذا أراد أي مجتمع إحداث تغيير في أبنائه فإن وسائل الإعلام الأكثر تأثيراً.

وذلك لأن «وسائل الإعلام أصبحت في الوقت الحاضر بما لها من تأثير شريكة للأسرة والمدرسة في تربية الطفل، وصار بالإمكان التحكم فيما تنشره وتبثه من مادة إعلامية ؛ بل أصبحت تمارس دورا تربويا فعالا تجاه أبنائنا، كاد أن ينافس أو يقلل من شأن وظيفة الوالدين التربوية، وقد دلت الدراسات العلمية على إن الظروف الأسرية وانشغال الوالدين كان لها أثر كبير في إتاحة الفرصة ليمارس الإعلام وظيفته التربوية. وهذا بالتالي يجعل للوسيلة الإعلامية ومحتواها أهمية عظيمة في تحديد الايجابيات والسلبيات لرعاية الإعلام التربوية»(٨).

ويؤكد الدكتور الغباشي في كتابه صحافة الأطفال في الوطن العربي «نطمع أن يكون التخطيط لهذه البرامج الإعلامية بأن تتم وفق منهجية خاصة وخطة عمل جادة تعمل على تنمية استعداد أطفالنا لما هو ايجابي، ويتم اختيار المواد الإعلامية ذات المستوى الحضاري الرفيع الذي يعمل على تدريب وتعليم أبنائنا ما ينفعهم، وأن تصبح عنصر بناء ودعم ايجابي في بناء السلم القيمي للإنسان والمجتمع».

وفي ظل عصر تلاشت فيه الحدود الثقافية بين الدول، وفي ظل ثورة علمية تكنولوجية واسعة جعلت وسائل الإعلام تؤدي دورًا كبيرًا في التنشئة الاجتماعية من خلال بناء الطفل ثقافيًا ودينيًا واجتماعيًا، فهي تعمل على تعميق قيم اجتماعية معينة وترسيخها لدى الطفل. فالتلفزيون يعمل على نقل الطفل من عالمه الواقعي إلى عالم من صنع الجهاز الإعلامي. حتى إن الأفلام والقصص التي يشاهدها الطفل من خلال البرامج التلفزيونية أو

من خلال الكومبيوتر ويعجب بها، قد تكون وظيفتها الظاهرة التسلية، ولكن وظيفتها الكامنة هي دمج الكثير من القيم في شخصية الطفل التي يصبح لها فيما بعد تأثير على سلوكياته، فما يعجب به من سلوك قد يقلده وما يعجب به من قيم قد يقتدي بها. وهكذا فإن هذه القيم توجه سلوكيات الطفل وتصرفاته.

كما إن «دور المؤسسة الإعلامية لا يقلّ قيمة عن دور المؤسسة التربوية في التنشئة الاجتماعية للفرد، إلى جانب المؤسسة العائلية. وأن الوقت الذي يقضيه الطفل في تعامله مع وسائل الإعلام لا يقلّ أهمية عن الوقت الذي يقضيه في المدرسة. بل إنّ الوسائل الإعلامية السمعيّة البصريّة تؤدي وظيفة ثقافيّة وتربويّة حتى بالنسبة إلى من يجهل الكتابة والقراءة ولمن لم يتعلّم في المدرسة، كما أن التعلّم عبر وسائل الإعلام يقوم في جوهره على ترابط عضوي بين التعلّم والترويح عن النفس. لذلك فإنّ المدرسة ووسائل الإعلام يخدمان الأغراض التربويّة نفسها»(٩).

وأي عمل يقدم للطفل يجب أن يكون رفيع المستوى، وأن يتمتع بقدرة حقيقية على إثارة خيال الطفل وتحفيز آليات التفكير لديه، وتمكينه من تنمية قدراته اللغوية، وأن يعالج أي موضوع مقدم إلى الطفل بما يتناسب ومقدرات الطفل اللغوية ومدركاته العقلية التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار. فضلاً عن ما يتناسب ومرحلته العمرية.

إن عمليات التغير والتطوير الثقافي التي تعمل من اجلها وسائل الإعلام وما يتصل بهذه العمليات من تعديل في القيم والاتجاهات والمواقف والسلوك هي عمليات تتعرض بطبيعتها لعقبات كثيرة نفسية واجتماعية تحول دون إحداثها للتأثير المطلوب «وتزداد هذه العقبات كلما زاد سن الفرد بالنظر إلى ما يكون قد رسخ في وجدانه من قيم اجتماعية وثقافية واتجاهات وأنماط للسلوك وتخف هذه العقبات كثيرا في حالة صغار السن الذين لم تترسخ في أذهانهم ووجدانهم بعد قيم اكتسبها في الماضي لذلك نجدهم أكثر تفاعلا مع القيم والمواقف الجديدة وبالتالي يكونون هم العناصر التي يعتمد عليها في إحداث التغيير في المستقبل»(١٠).

ويعتبر السلوكيون اللغة جزءاً من السلوك الإنساني، وقد أجروا الكثير من الدراسات بقصد تشكيل نظريةٍ تتعلّق باكتساب اللغة الأولى. لأن «اكتساب اللغة عند الطفل يندرج ضمن إطار نظرية التعّلم، فاللغة بتصورهم شكل من أشكال السلوك»(١١).

إن التلفاز يسهم بدور كبير في تقويم لسان الطفل العربي من خلال الحرص على استخدام الفصحى والارتقاء بها، وإغناء الحصيلة اللغوية. ويستحسن بل يجب أن تسخر برامج التلفاز وفعالياته ونشاطاته كّلها لخدمة اللغة(١٢).

لكل إنسان استعداد للتغيير، والأطفال خصوصاً يعتبرون أرضاً خصبة لاحتضان كل جديد، وقد دلت الكثير من الدراسات التي تناولت تأثير وسائل الإعلام على شخصية الطفل وقدرة وسائل الإعلام في تشكيل أفكار الإنسان وتوجهاته وقيمه وحتى ذوقه العام، وهذا ما يظهر قدرة وسائل الإعلام وقوتها إذا أرادت أن تحدث التغيير الايجابي في بناء المجتمع وإمداده بكل المواد التي تساعد على تكوين الشخصية الايجابية الفاعلة بالمجتمع، والشخصية المنتمية الواعية العاملة النشطة، الشخصية المبدعة المعطاءة المحبة والكثير من الصفات التي يمكن أن نتعلمها من وسائل الإعلام.

إن دور الأسرة لا ينتهي عند وضع الطفل أمام الجهاز، ولا أن تنتظر من وسائل الإعلام أن تقوم بدور المربي بالنيابة عنها إن الاهتمام بالطفل قبل السادسة والحفاظ عليه من كل ما يمكن أن يكون له أثر سلبي على شخصيته يندرج تحت دور الأسرة الكبير الذي يتمثل في تفعيل الدور التربوي للأبوين، وتقنين استعمال وسائل الإعلام المختلفة داخل البيت، فلا يسمح للأطفال بالبقاء لمدة طويلة أمام هذه الوسائل دون رقيب، وتقليص الزمن بالتدريج وأن تترك الأجهزة في مكان اجتماع الأسرة بحيث لا يخلو بها الطفل في غرفته. ومن وسائل الإعلام التي يتعلق فيها الطفل هي (التلفاز، الإذاعة،الكومبيوتر، القصة، المسرح، السينما، الأقراص المدمجة، الانترنيت،أجهزة والعاب (play station) حيث إن برامج التلفزيون يمكن أن يكون لها أثر في التكوين الثقافي للفرد والمجموع سواء كانت برامج سينمائية أو حلقات مسلسلة أو أخبار أو برامج تصله بالأحداث الجارية وسواء كانت تمثيليات أو برامج تنشر مجرد التسلية بل ان مثل هذه البرامج خليقة بان تترك أثرها الثقافي في الفرد والمجتمع بطريق غير مباشر بأكثر مما تفعله البرامج والدراسات والندوات الجادة المتصلة اتصالا مباشرا بالأدب أو الفن أو العلم والأثر الثقافي الذي تتركه هذه البرامج قد يكون أثرا مباشرا أو غير مباشر بمعنى انه يكون عاجلا أو يظهر على المدى الطويل ومن دون وعي المستقبل.

لقد أظهرت نتائج الدراسات الأخيرة المتعلقة بتأثير التلفاز على سلوك الطفل إلى أن التلفاز له أكبر الأثر على تصورات وسلوكيات الأطفال بسبب عدم تكون معايير القبول والرفض لديهم بحكم قلة معرفتهم وخبرتهم.كما تركز معظم الدراسات المتعلقة بهذا الجانب حول تأثير التلفاز على الأطفال في التمسك بالمعايير والأحكام الاجتماعية أو التمرد عليها أو رفضها. كما «تؤكد تلك الدراسات أن برامج التلفزيون لها دور بارز في ثقافة الطفل والتأثير على قدراته واتجاهاته»(١٣).

حيث تؤثر مسلسلات وأفلام الكرتون والرسوم المتحركة وغيرها تأثيرًا بالغاً في وجدان الطفل إلى الحد الذي يحقق معها حالة تماثل قصوى لأن الصورة المتحركة المصحوبة بالصوت في المراحل المبكرة للطفل تتجاوب مع الوعي الحسي والحركي لديه وتحدث استجابات معينة في إدراكه تساهم فيما بعد في تشكيل وعيه وتصوره للأشياء من حوله، لأنه يختزنها وتصبح رصيده الثقافي والوجداني والشعوري.

إن الأطفال اليوم بحاجة إلى استقرار نفسي أكثر مما كانت عليه في العصور الماضية بسبب تزايد حالات انتشار العنف والإرهاب في العالم وبسبب السياسات الخاطئة التي تتبعها الدول.

وقد أكدّت دراسة كندية أمريكية مشتركة نشرت مؤخرا على وجود علاقة بين طول الفترة الزمنية التي يشاهد الطفل خلالها برامج التلفاز في مرحلة ما قبل المدرسة، واحتمالية معاناته من مشاكل سلوكية ترتبط بضعف الانتباه وفرط الحركة.

وأجرى فريق ضم باحثين من جامعة (ويندسير) الكندية، وبمعاونة مختصين من جامعة مدينة نيويورك دراسة شملت مجموعة من الأطفال في مرحلة رياض الأطفال، حيث تضمنت رصد تقييم الأهالي والمدرسين حول ما إذا كان الطفل يظهر سلوكيات ترتبط بفرط الحركة وضعف الانتباه أو السلوك المتهور، والتي تشكل الأركان الرئيسة في تشخيص اضطراب ضعف الانتباه المصاحب لفرط الحركة عند الأطفال.

كما «يتفق الباحثون في شؤون التلفاز والطفل على مقدار الأثر العميق الذي يتركه التلفاز في سلوكيات الطفل وتوازنه الثقافي والنفسي... ففي الستينيات كان يعتقد أ ن التلفاز يمكن أن يشكل مؤسسة للتعليم والتثقيف؛ لكن بحلول السبعينيات تغيرت الرؤية وأصبح ينظر إليه بوصفه مؤسسة منتجة للترفيه والتسلية»(١٤).

حيث يؤكد علماء النفس انه كلما ازداد عدد الحواس التي يمكن استعمالها في تلقي فكرة معينة أدى ذلك إلى دعمها وتقويتها وتثبيتها في ذهن المتلقي, وتشير بعض نتائج البحوث إلى أن ٩٨% من معرفتنا نكتسبها عن طريق حاستي البصر والسمع وان استيعاب الفرد للمعلومات يزداد بنسبة ٣٥% عند استعمال الصورة والصوت، وان مدة احتفاظه بهذه المعلومات تزداد بنسبة ٥٥%.

والحاسوب أداة تكنولوجية حديثة، دخلت في كثير من أنشطة الحياة الاجتماعية والصناعية والثقافية. وإن أول إمكانات الحاسوب التربوية هي قدرته على إثارة الدافعية عند المتعلم. وتُعد برمجيات ألعاب الأطفال وخاصة تلك التي تعتمد على أجهزة الفيديو والحاسبات والأجهزة الإلكترونية من أكثر الوسائل تأثيرًا على تربية الطفل وتوجيهه ولهذه البرمجيات أثرها على النمو العقلي والمعرفي والاجتماعي للطفل والناشئة فبرمجيات الأطفال تتميز بأنها تمكن الطفل من اكتساب ما يرغب من معلومات وزيادة مقدرته على اختيار زمان ومكان ما يشاهده أو يسمعه، وتزيد من إقباله على التعليم.

ولقد أوضحت الدراسات التربوية أن استعمال البرمجيات بصورتها الحالية لها تأثيرها السلبي والإيجابي على ثقافة الطفل فهي من ناحية إيجابية تؤدي إلى رفع قدرة الطفل على القراءة والكتابة والتعبير الشفوي، والقدرة على الاستماع والتركيز وتعلم الثقافة العامة والعلوم واللغات الأجنبية، والتربية الفنية والرياضيات، كما أنها تقوي المقدرة على حل المشكلات التي تواجهه وتساعده على التكيف الاجتماعي، وتطوير هواياته ومواهبه واستثمار وقت فراغه.

ولكن في الوقت ذاته لها آثار سلبية أخرى، فالبرمجيات تعمل على تدني مستوى القدرة على ممارسة الأنشطة الاجتماعية والقدرة على أداء الواجبات والانصراف عن ممارسة الرياضة البدنية كما أن لها آثارها الصحية السالبة على صحة الطفل المتمثلة في إصابته بالكسل والخمول والسمنة لقلة الحركة، واكتساب العادات السيئة، وتدهور الصحة العامة.

وعلى الرغم من إيجابيات الحاسب إلا أنه ما زال محدود النفع بوصفه وسيلة تثقيفية وتعليم الناشئة للغة، وتلقين مفرداتها قياسًا على الاتصال الاجتماعي المباشر، وفاعليته في التعليم والتثقيف لا تزال أقل فاعلية من الوسائل المقروءة والمرئية لدى المجتمعات الفقيرة والطبقات الدنيا من المجتمع التي لا تتوافر لها الظروف الاقتصادية

المساعدة على انتشار أجهزة الحاسوب وبرامجه المتنوعة أما عن الإنترنت: فهو يشغل مساحة من وقت الطفل فيفقد كثيرًا من الأطفال قدرتهم على الحديث والتواصل مع الآخرين.

والقصة هي صحافة الأطفال المقروءة وهي إحدى الوسائل الإعلامية المهمة في تشكيل الوعي المعرفي عند الأطفال وتنمية قدراتهم وتزويدهم بالمعلومات والمعارف، إلى جانب الإذاعة والتلفزيون. وأخذت تحتل حيزاً كبيراً عند الشركات الإعلامية والمؤسسات الصحفية التي أردفت لها جزءاً من وسائلها المطبوعة، من خلال تخصيص صفحات عدة في هذه الوسائل، لاسيما مجلات الأسرة والمجتمع، وبعضها تأتي مستقلة وأخرى ملاحق أسبوعية.

إن صحافة الأطفال تختلف شكلاً ومضموناً عن الأنواع الأخرى من الصحافة، وتتميز بصعوبتها وحاجتها إلى كوادر إعلامية يتقنون فنون الأطفال وأدبهم، وتتوافر لديهم روح الإبداع والابتكار باعتبارها تتوجه لأصغر شريحة في المجتمع، تبعاً للمراحل التي يعيشونها. فمرحلة ما قبل المدرسة لها مستوى عقلي وجسدي تختلف عن السنوات الدراسية التي هي أيضاً تنقسم إلى حلقات وصفوف لكل منها سلوكيات واهتمامات معينة.

وقد شهدت صحافة الأطفال مثلما هو معروف تطوراً كبيراً في السنوات الأخيرة، واستطاعت أن تواكب التبدلات الحاصلة على الصعيد الإعلامي بشكل عام، مستفيدة من التقنيات التكنولوجية لا في الشكل والإخراج فقط، وإنما في المادة الصحفية التي سايرت حاجات الأطفال الآنية، ويقوم الإعلام المقروء ونعني به هنا القصة إثراء الحصيلة اللغوية عند الطفل عن طريق التعاطي معه بلغة صحيحة وبسيطة وإطلاعه على مفاهيم بسيطة من خلال سهولة اللغة الفصيحة، وسرعة قبولها لدى جمهور الأطفال، فإذا وُجد الكاتب المبدع الذي يحسن صياغتها فلن تخيب أبداً. لكي نرتقي بالطفل من لغته العامية الدارجة إلى اللغة الفصيحة السامية.

إن الموعظة بالقصة تكون مؤثرة وبليغة في نفس الطفل، وكلما كان القاص ذا أسلوب متميز جذاب؛ استطاع شد انتباه الطفل والتأثير فيه؛ وذلك لما للقصة من أثر في نفس قارئها أو سامعها، ممّا لا شكّ فيه أنّ القصة المحكمة الدقيقة تطرق السامع بشغف، وتنفذ إلى النفس البشرية بسهولة ويسر وفي ميدان القصة «تختلف الاعتبارات الفنية والتربوية في أنواعها، فمن الفكاهة والخيال وقصص الأساطير والخرافات، إلى القصص التاريخية

والجغرافية والعلمية وقصص المغامرات والأبطال وحياة المشاهير والعظماء والعلماء والمخترعين... ومن قصص الحيوانات الناطقة والقصص العالمية المبسطة، إلى غير هذا وذاك من أنواع القصص التي يزخر بها عالم الأطفال»(١٥).

وفي هذا المجال يقول توفيق الحكيم «إنه من السهل أن أكتب وأتكّلم كلاما عميقا، ولكن من الصعب أن أنتقي وأتخير الأسلوب السهل الذي يشعر السامع بأّنني جليس معه، ولست معّلما له، وهذه هي مشكلتي مع أدب الأطفال»(١٦).

وهنا تؤكد المربية والإعلامية الكويتية (شيخة الزاحم) إن التجربة الإعلامية في الألفية الثالثة تختلف كثيراً عن تلك التي كانت سائدة في خمسينات القرن الماضي، وان القراءة تبقى محوراً رئيساً للتعليم ولا بديل عنها. كما إن أولاد اليوم لا يحبون القراءة لان وسائل الإعلام المختلفة والألعاب الإلكترونية والابتعاد عن الكتاب أشياء أصبحت تهدد القراءة بمجملها ومن هنا وصلنا إلى الضعف العام في التعليم.

ويرى احد الباحثين إن لإذاعة الطفل «أثرها الكبير في اكتسابه الكثير من القيم والاتجاهات المرغوبة، وما يصاحبها من تعديل في السلوك وذلك عن طريق عملية التقمص التي تحدث أثناء تجاوب الطفل المستمع مع الأحداث كما إن إذاعة الطفل تعد من أجود المصادر الثقافية الموجهة إلى عالم الطفولة ببرامجها الناجحة التي تسهم إسهاما فعالا في تربية النشء وتوجههم التوجه الصحيح السليم نحو مستقبل أفضل»(١٧).

كما إن الشريط والكاسيت والأقراص المضغوطة والـ mp٣ والـ i pod (جهاز صغير بحجم الموبايل يعلق في العنق) والـ x.box الـ play station وغيرها من المساعدات الرقمية أسلوب ناجح وفعال في إيصال الفكرة بالوسائل والمثيرات الصوتية السائدة حيث يمكن لهذا النمط من وسائل الإعلام أن تحقق الغاية من الرسالة إذا توافر الاستثمار السديد والمادة المناسبة والصناعة الصائبة وتأتي أهمية هذه الوسائل من خلال قدرتها على تلبية احتياجات الأطفال للاستماع والتصَور المبني على ملكة الخيال الموجودة في عقول الصغار وقلوبهم.

وكذا يعد المسرح أحد وسائل الإعلام ومن «ضمن الوسائل التعليمية والتربوية التي تدخل في نطاق التربية الجمالية والتربية الخلقية فضلا عن مساهمته في التنمية العقلية إلى جانب اهتمامه بالتعليم الفني للنشء منذ مراحل تكوينهم الاولى»(١٨).

كما يعد المسرح إحدى وسائل الإعلام التي يمكن أن الافادة منها في تعديل سلوك الأطفال وهو «من الأدوات الفنية والدرامية الممتعة والمثيرة في مجال ترسيخ المضامين الإنسانية في وجدان الأطفال وفكرهم منذ مرحلة مبكرة من حياتهم»[١٩].

إن مسرح الطفل من الأدوات والوسائل الفنية والدرامية الممتعة والمثيرة في مجال ترسيخ المضامين الإنسانية في وجدان الأطفال وفكرهم في مرحلة مبكرة من حياتهم لان المسرح عبارة عن تفاعل حي ومباشر بين جمهور الأطفال والممثلين فعندما يرى الطفل عن قرب حركات الممثل وسكناته يشعر غالبا انه أحد الممثلين على الخشبة نظرا لانعدام الحواجز بين المرسل والمستقبل حيث يصبح المرسل هو نفسه وسيلة التوصيل للأفكار والمفاهيم حيث يحقق المرسل هدفه بوقت أسرع خصوصاً إذا كان النص هادفا وبشكل ايجابي.

وهنا يؤكد عبد الرؤوف أبو السعد إن «المسرح يحتوى على الحوار والحركة والألوان والموسيقى والجمال إذا أحسن تأليفه وإخراجه وتمثيله فانه لاشك ينجح في تحقيق ما تعجز عنه أنواع أخرى من الأعمال الفنية المقصود تقديمها إلى الأطفال»[٢٠].

ومن الوسائل السمعية البصرية الإعلامية الأفلام السينمائية حيث تعد مشاهدة الأفلام السينمائية من الخبرات التي تتميز بقدرتها على إثارة حماس الطفل وجذب انتباهه وباستطاعة الروضة إذا أحسنت اختيار الأفلام بأنواعها التسجيلية والتعليمية والرسوم المتحركة حيث إن الأفلام تسهم في «تزويد الأطفال بوسائل التثقيف المرتبط بالمواد الدراسية أو الثقافة العامة وتزوده بالقيم والاتجاهات وبأنماط السلوك وهذا يتطلب أن يتم اختيار مادة الفلم وعرضها بما يتناسب مع خصائص مراحل نمو الطفل ومطالبه وميوله فيكون بذلك الفيلم السينمائي قد عمل بشكل غير مباشر على إظهار ميول الطفل الإبداعية ومواهبه»[٢١].

منهجية البحث وإجراءاته

يتناول البحث الحالي أهم الإجراءات المتبعة من قبل الباحثين في تحقيق هدف البحث، فضلاً المنهجية المعتمدة وهي منهجية البحث الوصفي ومثلما موضح أدناه.

مجتمع البحث وعينته: يقصد بمجتمع البحث مفردات الظاهرة المدروسة من قبل الباحثين وعليه كان مجتمع البحث الحالي يتألف من أولياء أمور أطفال رياض محافظة بغداد في جانب الكرخ للعام الدراسي (٢٠٠٧- ٢٠٠٨) والبالغ عددها (٧٣) روضة.

أما عينة البحث فقد بلغت (١٠٠) ولي أمر الطفل وقد تم اختيارها وفقا للخطوات الاتية:

١- حدد الباحثان رياض الأطفال في جانب الكرخ من مديريات تربية بغداد لصعوبة الوصول إلى جانب الرصافة وقد بلغ عدد مديريات جانب الكرخ ثلاث مديريات وهي.
   أ. مديرية الكرخ الأولى وبلغ عدد رياض الأطفال فيها (٢٧) روضة.
   ب. مديرية الكرخ الثانية وبلغ عدد رياض الأطفال فيها (٢٩) روضة
   ج. مديرية الكرخ الثالثة وبلغ عدد رياض الأطفال فيها (١٧) روضة.
   وبذلك بلغ عدد رياض أطفال مديريات تربية الكرخ لمدينة بغداد ٧٣ روضة.

٢- تم اختيار ١٣% من مجموع رياض الأطفال (عشوائيا) وكان العدد مساوي لـ(١٠) رياض أطفال حيث كانت (٤) رياض أطفال من مديرية الكرخ الأولى و ٤ من مديرية الكرخ الثانية وروضتين من مديرية الكرخ الثالثة.

٣- تم اختيار شعبة واحدة من بين شعب كل روضة مختارة وبذلك بلغ عدد الشعب (١٠) شعب.

٤- تم اختيار (١٠) أطفال من بين أطفال كل شعبة مختارة وبذلك بلغ عدد الأطفال (١٠٠) طفلا.

٥- تم تحديد قصدي لأولياء أمور أطفال العينة وبذلك بلغ عدد أولياء أمور الأطفال لعينة البحث (١٠٠) ولي أمر مثلوا عينة البحث الحالي وكما هو موضح في الجدول رقم(١).

جدول رقم (١)

مديريات التربية	أسماء الروضات	عدد الأطفال المختارين	عدد أولياء أمور الأطفال
الكرخ الأولى	الورود	١٠	١٠
	النسائم	١٠	١٠
	المنصور التأسيسية	١٠	١٠
	السيف العربي	١٠	١٠
الكرخ الثانية	النجوم	١٠	١٠
	الأريج	١٠	١٠
	المصافي	١٠	١٠
	الأقمار	١٠	١٠
الكرخ الثالثة	العدل	١٠	١٠
	الياسمين	١٠	١٠
المجموع	١٠	١٠٠	١٠٠

أداة البحث: قام الباحثان بإتباع الخطوات التالية في إعداد أداة بحثهما (وسائل الإعلام المفضلة لدى الأطفال والمعدلة لسلوكهم من وجهة نظر أولياء أمورهم).

أ. **الخطوة الاستطلاعية الأولى:** وقد تضمنت توزيع استبانة مغلقة على عينة من أولياء أمور أطفال رياض الأطفال تم اختيارهم عشوائيا من بين أولياء أمور أطفال (٢٢) رياض أطفال تم اختيارها عشوائيا من بين رياض مديريات تربية الكرخ لمدينة بغداد وقد بلغ عددهم (١٠٠) ولي أمر وقد تضمن الاستبيان المغلق الأسئلة التالية:

١. هل هناك وسائل إعلام تؤثر في سلوك الأطفال؟

نعم (   ) كلا (   )

٢. ما هي وسائل الإعلام التي تؤثر في سلوك الأطفال؟ عددها رجاءا.

٣. هل هناك وسائل إعلامية يفضلها أطفال رياض الأطفال أكثر من غيرها؟ عددها رجاءا.

أ-   ب-   ج-   د-   هـ-   .... الخ.

٤. هل للوسائل الإعلامية التي يفضلها الأطفال برأيك أثر سلبي أم ايجابي في سلوكهم؟

أثر سلبي (   ) أثر ايجابي (   )

٥. كيف تؤثر وسائل الإعلام التي ذكرتها في سلوك الأطفال؟ اذكر ذلك رجاءا.

بعدها قام الباحثان بتفريغ إجابات العينة الاستطلاعية وتحديد الفقرات التي حصلت على نسبة اتفاق (٨٠%) فأكثر من الإجابات ووفق ذلك تم تحديد (١٣) فقرة تبين أثر وسائل الإعلام في سلوك الأطفال وهي (القصة، التلفاز، الحاسوب) والتي حددت أيضا من خلال نسبة الاتفاق البالغة (٨٠%) فأكثر على الإجابات.

ب. الخطوة الاستطلاعية الثانية:

قام الباحثان بتحديد بعض الفقرات التي تبين اثر بعض وسائل الإعلام في سلوك الأطفال من خلال الاطلاع على بعض الدراسات السابقة والأدبيات في هذا المجال وبذلك أصبح عدد الفقرات بالصيغة الأولية (٢٨) فقرة.

صدق أداة القياس:

لحساب الصدق الظاهري قام الباحثان بعرض قائمة الفقرات التي تشير إلى اثر بعض وسائل الإعلام في سلوك الأطفال على مجموعة من الخبراء في المجال ومجموعة من معلمات رياض الأطفال ذوات الخبرة والممارسة والاختصاص إذ إن الوسيلة الرئيسة للتأكد من صدق الأداة هي عندما يقوم الخبراء المختصين بتقدير صلاحية الفقرات لقياس الصفة التي وضعت من اجلها ولغرض تحقيق ذلك عرضت الأداة على (٧) خبراء متخصصين و(٥) معلمات رياض الأطفال الملحق رقم (١).

واعتمدت نسبة اتفاق (٨٠%) فأكثر في تحديد صلاحية الفقرات فإذا كانت النسبة مساوية أو أكثر من (٨٠%) عدت الفقرات صالحة للأداة وعكس ذلك فإنها تصبح غير صالحة وفي ضوء أراء الخبراء تم تعديل عدد من الفقرات لتلاؤم أهداف البحث وقد كانت نسبة الاتفاق على ذلك (٨٥%) الملحق رقم (٢).

ثبات أداة القياس:

قام الباحثان بحساب ثبات الأداة وذلك بتطبيقها على عينة تم اختيارها عشوائيا من أولياء أمور أطفال روضة النجوم والبالغ عددها (٣٠) ولي أمر طفل وبعد مرور أسبوعين أعيد تطبيقه على العينة ذاتها وعند حساب الإجابات للمرتين وحساب معامل ارتباط بيرسون تبين ثبات الأداة حيث بلغ معامل الاستقرار (٠,٨٧) وهو معامل دال معنويا.

تطبيق أداة القياس:

بعد تحديد عينة البحث وبمساعدة المعلمات المرشدات وإدارة المدرسة وزع الباحثان أداة القياس التي تضم (٢٨) فقرة وطلب منهم الإجابة على الأداة بوضع علامة ( ) أمام الفقرة وتحت البديل الذي يرونه مناسبا لذلك وقد استغرقت فترة التطبيق (٤) أسابيع.

تصحيح الأداة:

بلغ عدد فقرات أداة القياس (٢٨) فقرة وكانت بدائل التصحيح (٣) بدائل ودرجات التصحيح كانت كالأتي:

١. إذا كانت الوسيلة الإعلامية مؤثرة تأثيرا كبيرا في سلوك الأطفال فتحصل على ٣ درجة.
٢. إذا كانت الوسيلة الإعلامية مؤثرة تأثيرا متوسطا في سلوك الأطفال فتحصل على ٢ درجة.
٣. إذا كانت الوسيلة الإعلامية مؤثرة تأثيرا ضعيفا في سلوك الأطفال فتحصل على ١ درجة.

وبهذا تراوحت درجة القياس بين (٨٤) كأعلى درجة و(٢٨) كأقل درجة وبمتوسط فرضي هو (٥٦).

الوسائل الإحصائية المستعملة:

١.تحليل التباين الأحادي.

٢.الاختبار التائي لعينة مترابطة متساوية بالحجم.

٣.معامل ارتباط بيرسون.

٤.النسب المئوية بوصفها وسيلة حسابية.

عرض النتائج ومناقشتها:

فيما يأتي عرضا لنتائج البحث ومناقشتها وتفسيرها.

الهدف الأول: التعرف على وسائل الإعلام المفضلة لدى الأطفال والمعدلة لسلوكهم من وجهة نظر أولياء أمورهم من خلال الأسئلة الآتية:

١. **السؤال الأول: هل هناك وسائل إعلامية تعدل سلوك الأطفال؟**

بعد تفريغ إجابات عينة البحث من أولياء أمور الأطفال وحساب النسب المئوية لها تبين إن هناك وسائل إعلامية تعدل سلوك الأطفال حيث بلغت النسبة المئوية للإجابة بنعم (١٠٠%).

٢. **السؤال الثاني ما هي وسائل الإعلام التي تساهم في تعديل سلوك الأطفال؟**

بعد تفريغ إجابات عينة البحث من أولياء أمور الأطفال وحساب النسب المئوية لها تبين إن هناك ثلاث وسائل إعلام إعلامية تعدل سلوك الأطفال وهي (القصة، التلفاز، الحاسوب) حيث حصلت القصة على نسبة مئوية تساوي (١٠٠%) والتلفاز حصل على نسبة مئوية (٩٢%) وجاء جهاز الحاسوب ليحصل على نسبة مئوية تساوي (٨٠%) كما موضح في الجدول رقم (٢).

٣. **السؤال الثالث: هل هناك وسائل إعلامية يفضلها الأطفال أكثر من غيرها؟**

جاءت إجابات العينة بعد تفريغها وحساب النسب المئوية لها تبين إن التلفاز هو الوسيلة الأولى المفضلة لدى الأطفال وحصل على نسبة (١٠٠%) ثم جاءت القصة وحصلت على نسبة (٩٢%) ثم الحاسوب وحصل على نسبة (٨٠%) مثلما موضح في الجدول رقم (٢).

٤. هل يوجد للوسائل الإعلامية التي يفضلها الأطفال اثر سلبي أو ايجابي في سلوكهم؟

جاءت إجابات العينة بعد تفريغها وحساب النسبة المئوية لها بان للوسائل الإعلامية التي يفضلها الأطفال اثر سلبي حيث بلغت النسبة المئوية للإجابات السلبية (٩٠%) فيما يخص التلفاز وللحاسوب (٥٠%) أما القصة فكانت ذات اثر ايجابي في تعديل سلوك الأطفال حيث بلغت النسبة المئوية للإجابات الايجابية (٩٠%) مثلما موضح في الجدول رقم (٢).

جدول رقم(٢) وسائل الإعلام المفضلة لدى الأطفال والمعدلة لسلوكهم

السؤال		الاستجابات		النسبة المئوية	
		نعم	كلا		
هل هناك وسائل إعلامية تؤثر في سلوك الأطفال؟		١٠٠	صفر	١٠٠%	صفر%
ما هي وسائل الإعلام التي تؤثر في سلوك الأطفال؟	القصة	١٠٠	صفر	١٠٠%	صفر%
	التلفاز	٩٢	٨	٩٢%	٨%
	الحاسوب	٨٠	٢٠	٨٠%	٢٠%
هل هناك وسائل إعلامية يفضلها الأطفال أكثر من غيرها؟	التلفاز	١٠٠	صفر	١٠٠%	صفر%
	القصة	٩٢	٨	٩٢ %	٨%
	الحاسوب	٨٠	٢٠	٨٠ %	٢٠ %
		ايجابي	سلبي	النسبة المئوية	
هل للوسائل الإعلامية التي يفضلها الأطفال اثر سلبي أم ايجابي في سلوكهم؟	التلفاز	١٠	٩٠	١٠%	٩٠%

	القصة	٩٠	١٠	%٩٠	%١٠
	الحاسوب	٥٠	٥٠	%٥٠	%٥٠

الهدف الثاني:

التعرَف على تأثير بعض وسائل الإعلام في تعديل سلوك الأطفال من وجهة نظر أولياء أمورهم من خلال التحقق من صحة الفرضيات الصفرية الآتية:

الفرضية الصفرية: لا توجد فروق دالة إحصائيا بين درجات سلوك الأطفال حسب متغير الوسيلة الإعلامية التي يفضلونها (التلفاز، الإذاعة،القصة، الحاسوب، المسرح، السينما، الانترنيت، الأقراص المدمجة).

للتحقق من صحة الفرضية الصفرية استعمل الباحثان تحليل التباين الأحادي وتبين إن هناك فرق دالة إحصائيا في تعديل سلوك الأطفال يعود إلى بعض وسائل الإعلام حيث بلغت القيمة الفائية المحسوبية (لـf ٤,٤٤) وهي اكبر من القيمة الجدولية البالغة (٣,١٤) عند مستوى دلالة (٠,٠٥) تحت درجة حرية (٢– ٩٧) مثلما موضح في الجدول رقم (٣).

جدول رقم (٣)

مصدر التباين	مجموع المربعات	درجة f الحرية	متوسط المربعات	المحسوبة الجدولية
بين المجموعات	٨٧١٢٦,٧	٢	٤٣٥٦٣,٣٥	٣,٠٩ ٤,٤٤
داخل المجموعات	٦٥٦٩٢٨	٩٧	٩٨٠٤,٨٩	

والمعرفة لأي وسيلة يعود الفرق تم استخدام معادلة T-test لعينتين مترابطتين متساويتين بالحجم لاختبار صحة الفرضيات الصفرية التالية:

١– يوجد فرق دال إحصائيا بين درجات سلوك الأطفال المفضلين للتلفاز والقصة.

٢– يوجد فرق دال إحصائيا بين درجات سلوك الأطفال المفضلين للتلفاز والحاسوب.

٣– يوجد فرق دال إحصائيا بين درجات سلوك الأطفال المفضلين للحاسوب والقصة.

وتبين إن الفرق يعود لصالح القصة ثم الحاسوب وبعدها التلفاز مثلما موضح في الجدول رقم (٤).

جدول رقم (٥)

الفرق الإحصائي بين بعض وسائل الإعلام في تعديها لسلوك الأطفال.

الوسائل الإعلامية	الوسط الحسابي	انحراف الفرق	قيمة f المحسوبة الجدولية
القصة والتلفاز	١٢	١٤,٦	١,٩٨ ٦,٨٧
القصة والحاسوب	٢٢	١٦	١,٩٨ ١١,٥٧
ألتلفاز والحاسوب	١٠	١٠	١,٩٨ ٨,٤٠

مناقشة وتفسير النتائج:

يلاحظ مما سبق إن هناك وسائل إعلامية يفضلها الأطفال على وفق إشارة أولياء أمورهم حيث ظهر لنا إن هناك وسائل إعلام عدة تؤثر في سلوك الأطفال سواء كان سلبي أم ايجابي وهي التلفاز والقصة والحاسوب أما درجة تفضيل الأطفال وفقا لما يراه أولياء أمورهم فهي التلفاز بالدرجة الأولى ثم القصة وبعدها الحاسوب وأشار أولياء الأمور إلى الأثر الايجابي للقصة في تعديل سلوك أطفالهم أما التلفاز فكان له الأثر السلبي أكثر مما هو ايجابي وكان الحاسوب بوضع المحايد أثره في تعديل سلوك الأطفال حيث بلغ الوسط الحسابي لإجابات أولياء أمور الأطفال على أداة القياس (٦٣) لإجابات الأثر الايجابي للقصة في تعديل سلوك أطفالهم و(٢٥) لإجاباتهم على بيان اثر التلفاز في ذلك و(١٦) لإجاباتهم على بيان أثر الحاسوب في ذلك.

كما أشارت نتائج معادلة تحليل التباين إلى إن هناك فروقا واضحة بين وسائل الإعلام الثلاث في تعديل سلوك الأطفال وفقا لآراء أولياء أمورهم وجاءت القصة بالمرتبة الأولى ثم التلفاز وبعده الحاسوب كان أخيراً.

كما أشارت نتائج الاختبار التائي إلى الفروق الواضحة في الأثر حيث حصلت القصة على أكبر أثر في تعديل سلوك الأطفال وكان هناك فرقا واضحا بينها وبين التلفاز ثم

تبين أثر القصة بوضوح عند مقارنتها بالحاسوب وكان الأمر كذلك بين التلفاز والحاسوب. ويعزي الباحثان ذلك إلى إن القصة تمكن الطفل من التعبير دفعة واحدة عن مجموعة من المعاني والمشاعر المتعلقة بتجربة مر بها وبالتالي فإنها تستطيع رسم صورة أعمق لواقع الطفل وبهذه الطريقة فان القصة تستطيع نقل أكبر كم من المعلومات بعكس التعبيرات المباشرة المستعملة في لغة الحياة اليومية مثل اشعر بالملل أو اشعر بالضيق.

إن تعبير الطفل عن مشاعره والآمه من خلال الصورة المجازية والخيالية الأمر الذي لم يستطع القيام به باستعمال اللغة الواقعية المباشرة يعطيه راحة نفسية كبيرة وهذا لأن لغة الحياة اليومية غالبا ما تفشل في نقل العناصر الكيفية لموقف الطفل أن تمثيل التجربة الانفعالية والنفسية من خلال القصة والرسم أو تشكيل الصلصال أو الحركات أو الدمى أو الموسيقى يمكن الطفل من تخطي التعبيرات المحدودة في لغة الحياة اليومية إلى تعبير أكثر تحديا وعمقا.

ويكتشف الطفل الذي يعاني من مشكلة نفسية بعد رواية القصة أن أحداث القصة هي بالفعل ما كان يريد أن ينقله للآخرين من خلال اللغة العادية لكنه لم يستطع وان «وصول الطفل للغة التعبيرية الصحيحة تشعره بالحرية على عكس التقيد الذي يشعر به عندما لا يستطيع التعبير عما يريد من خلال لغة الحياة المباشرة المحدودة وباختصار تعد القصص التي يرويها الأطفال من أنجح تقنيات التواصل على الإطلاق»(٢٢).

لاشك إن الآلات والأجهزة وأساليب التكنولوجيا تترك أثراً في نفس الطفل ومقدار أكبر من الأسئلة التي ينشد الإجابة عليها وقد تؤدي القصص والمكتبات العلمية للأطفال دوراً أكبر في إشباع حاجاتهم لاسيما الحاجة إلى الدقة والفهم حيث تدفع هذه الحاجات الطفل إلى التخيل والاستطلاع والاستكشاف والحاجة إلى المعرفة والفهم لا تقتصر على الجانب العلمي في حياة الطفل مثل اتصاله بظواهر الطبيعة أو أدوات التقدم العلمي... الخ وإنما تظهر هذه الحاجة في ميدان العلاقات الإنسانية مع الآخرين.

إن للسلوك البشري دوافع قد يتعذر على الكثيرين ملاحظتها والطفل شأنه شأن الكبير يتوق إلى استكشاف هذا العالم ومعرفة الدوافع التي تجعل الناس يسلكون سلوكا معينا وكتب الأطفال يمكن أن تزود قراءها بفهم لدوافع السلوك الإنساني إن لكل سلوك سببا قد

يكون ظاهرا وقد يكون خفيا وفي قصص الأطفال فرص متاحة لهم ليتعرفوا من خلالها على الأسباب الخفية وراء هذا السلوك.

إن الطفل «يستطيع أيضا أن يتعرف على الحاجات الأساسية التي يشترك فيها الجنس البشري في مراحل النمو المختلفة وفي الشعوب الأخرى إن من الحاجات التي قد يعجز الطفل في أواخر طفولته وأوائل مرحلة المراهقة عن التعرف على كنهها أو معرفة طرق التعامل الصحيح إزاءها مثل الحاجة الجنسية ولعل في قصص الأطفال ما يتناول الحديث عنها»[٢٣].

كما إن من حقائق الحياة ما يقف أمام الطفل لغزا لا يدري كيف يفهمه أو مشكلة لا يعرف حلها. إن الميلاد والموت والعدم ظواهر تحيط بالطفل كل يوم وهو إزاء كل منها عاجز الحيلة قاصر التفكير وكتابات الأطفال تستطيع بلا شك إشباع قدر كبير من هذه الحاجة فقد يجد الطفل من بين ثنايا القصص ما يجعله يفهم أسرار ما لا يمكن له فهمه وتقبل ما يعسر عليه وعلى الآخرين إدراكه.

التوصيات

في ضوء ما أسفر عنه البحث من نتائج يوصي الباحثان بما يأتي:

١. ضرورة متابعة أولياء أمور الأطفال لوسائل الإعلام التي يشاهدونها باستمرار.
٢. ضرورة توفير القصص للأطفال في رياض الأطفال وبيوتهم لما لها أهمية حسب وجهة نظر أولياء أمورهم.
٣. ان تتضمن برامج الأطفال في وسائل الإعلام المسموعة والمرئية سرد القصص الخاصة بالأطفال.

المقترحات

١. إجراء دراسة تقويمية لوسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية فيما تقدمه من برامج خاصة بالأطفال.
٢. توفير جهاز الكومبيوتر ضمن رياض ألأطفال لعرض الأفلام عليهم وتصحيح المفاهيم من خلال ذلك.

٣. متابعة مشتركة لسلوك الأطفال بين رياض الأطفال وأولياء أمورهم من أجل تقويم سلوكهم.

الملحق رقم (أ)
أسماء الخبراء

ت	الخبير	الاختصاص	اللقب العلمي
١	د.خوله عبد الوهاب	علم النفس التربوي	أستاذ
٢	د.ألطاف ياسين الراوي	علم النفس العام	أستاذ مساعد
٣	د.حيدر مسير	طرائق تدريس تربية	أستاذ مساعد
٤	د.إلهام فاضل	علم نفس النمو	مدرس
٥	د.ضحى عادل	علم النفس التربوي	مدرس
٦	د.ياسين طه	اختبارات ومقاييس	مدرس
٧	م.م.جوري معين	رياض الأطفال	مدرس مساعد
معلمات رياض الأطفال			
ت	**الخبير**	**الاختصاص**	**اللقب العلمي**
١	أفراح شكر	رياض الأطفال	بكالوريوس
٢	انتصار حسين	رياض الأطفال	بكالوريوس
٣	حسناء جعفر	رياض الأطفال	بكالوريوس
٤	حلا عبد الواحد	رياض الأطفال	بكالوريوس
٥	رحاب حسين	رياض الأطفال	بكالوريوس

الملحق رقم (٢)

ت	الفقرات	مؤثرة بدرجة كبيرة	مؤثرة بدرجة متوسطة	مؤثرة بدرجة ضعيفة
١	تساعد وسائل الإعلام الأطفال (التلفاز، الإذاعة القصة، الأقراص المدمجة، الحاسوب، المسرح، السينما، الانترنيت) على عقد علاقات اجتماعية مع اقرأنهم الغرباء			
٢	تساعد وسائل الإعلام الأطفال على زيادة النشاط اللغوي			
٣	تساعد وسائل الإعلام الأطفال على تبادل الآراء			
٤	تساعد وسائل الإعلام الأطفال على سماع بعض الأخبار			
٥	تساعد وسائل الإعلام الأطفال على التمتع بمكانة اجتماعية عالية بين الآخرين			
٦	تساعد وسائل الإعلام الأطفال على تقبل انتقادات الآخرين			
٧	تساعد وسائل الإعلام الأطفال على الاستماع لنصائح معلماتهم وأولياء أمورهم			
٨	تساعد وسائل الإعلام الأطفال على اداء بعض الواجبات المنزلية			
	تلبي وسائل الإعلام بعض حاجات الأطفال			

٩				
١٠	تلبي وسائل الإعلام بعض رغبات الأطفال			
١١	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة التعبير عن أرائهم			
١٢	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة التفاعل الاجتماعي مع الكبار			
١٣	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة للعب والألعاب			
١٤	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة اكتساب الخبرات			
١٥	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة علاج بعض مشكلاتهم النفسية			
١٦	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة التطبع الاجتماعي			
١٧	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة الاتزان الانفعالي			
١٨	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة تنمية نموهم الجسمي			
١٩	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة نموهم الصحي			
٢٠	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة نموهم الخلقي			
	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة نموهم			

٢١	المعرفي			
٢٢	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة لتصحيح أخطائهم			
٢٣	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة اكتساب المفاهيم العلمية			
٢٤	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة اكتشاف قدراتهم الخاصة			
٢٥	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة إظهار الفردية بينهم			
٢٦	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة تنمية حواسهم			
٢٧	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة لتحفيز دوافعهم			
٢٨	تتيح وسائل الإعلام للأطفال فرصة معرفة النظام			

هوامش البحث

(١) هدى براوده وفاروق صادق، علم نفس النمو، ص١٠، وزارة التربية والتعليم، القاهرة، د.ت.

(٢) عبد القادر عيسات، بوداود حسين، تأثيرات وسائل الإعلام على القدرات العقلية عند الطفل، جامعة الاغواط.

(٣) مجلة (عالم الغذاء) عدد (١١) بتاريخ محرم ١٤٢٠هـ/ مايو ١٩٩٩م.

(٤) محمد عبد الحميد، نظريات الإعلام واتجاهات التأثير، القاهرة، عالم الكتب.

[٥] المسلمي، إبراهيم عبد الله، الإعلام الإقليمي، دراسة نظرية وميدانية، بيروت، العربي للنشر والتوزيع، د.ت.

[٦] القرآن الكريم، النور: ٣١، النور: ٥٩.

[٧] أبو الحسين أحمد، لسان العرب، ابن منظور :١١/ ٤٠٢، د.ت.

[٨] مصطفى رجب، أطفال بحاجة إلى تربية إعلامية جديدة، عدد ديسمبر، ص٤٨-٤٩، ١٩٩٥م.

[٩] مالك إبراهيم الأحمد،دور الإعلام في تربية الأطفال، ملتقى جمعية الرحمة الطبية الخيرية، أطفالنا أمال وتحديات، محمد حمدان مدير معهد الصحافة وعلوم الأخبار، مجلة أفكار، تونس.

[١٠] لبيب، سعد، دراسات في العمل التلفزيوني العربي، مركز التوثيق الإعلامي لدول الخليج العربي بغداد، ١٩٨٤.

[١١] ميشال زكريا، الألسنية (علم اللغة الحديث، المبادئ والأعلام)، ط١، ١٩٨٠ م.

[١٢] أحمد مختار عمر، أخطاء اللغة العربية المعاصرة عند الكتاب والإذاعيين، ص١١، ط١، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩١.

[١٣] الشنتوت، خالد أحمد، دور البيت في تربية الطفل المسلم، دار المطبوعات الحديثة، ط٤، ص١١٠، جدة، ١٩٩٠م.

[١٤] جون كورنر، ترجمة: أديب خضور، التلفزيون والمجتمع، (الخصائص، التأثير، النوعية، الإعانات، المكتبة الإعلامية، ص٢٤٠، دمشق، ١٩٩٩م.

[١٥] une Theorie de la relativite des Cultures, La bibliographie arabe ١٩٨٠ ٢٤- Paris, pp ٤٣٢-٤٣٤.

[١٦] إلهيتي، هادي نعمان، ثقافة الأطفال، عالم المعرفة الكويتية، العدد ١٢٢، ص١٥٧، ١٩٨٨ م.

[١٧] سيد أحمد حسن، ثقافة الأطفال واقع وطموح، مؤسسة المعارف، بيروت، ط١، ص٨٩-٩٠، ١٩٩٥.

[١٨] مجموعة مؤلفين، مسرح الطفل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٣٨، القاهرة، ١٩٨٦.

[١٩] محمد مبارك الصوري، مسرح الطفل وأثره في تكوين القيم والاتجاهات، حوليات كلية الآداب، حولية ١٨، ط١، ص٦٠، ١٩٩٧-١٩٩٨.

[٢٠] عبد الرؤوف أبو السعد، الطفل وعالمه المسرحي، دار المعارف، القاهرة، ط١، ص١٦٥، ١٩٩٣.

[٢١] مجموعة مؤلفين، ثقافة الطفل العربي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص١١٧، تونس، ١٩٩٢.

[٢٢] جون كورنر، التلفزيون والمجتمع، ص٢٤٠، مصدر سابق.

[٢٣] سيد أحمد حسن، ثقافة الأطفال واقع وطموح، ص٣٨، مصدر سابق.

المصادر والمراجع

١. هدى براوده وفاروق صادق، علم نفس النمو، ص١٠، وزارة التربية والتعليم، القاهرة، ب ت.

٢. عبد القادر عيسات، بو داود حسين، تأثيرات وسائل الإعلام على القدرات العقلية عند الطفل، جامعة الاغواط.

٣. مجلة (عالم الغذاء) عدد (١١) بتاريخ محرم ١٤٢٠هـ/ مايو ١٩٩٩م.

٤. محمد عبد الحميد، نظريات الإعلام واتجاهات التأثير، القاهرة، عالم الكتب.

٥. المسلمي، إبراهيم عبد الله، الإعلام الإقليمي، دراسة نظرية وميدانية، بيروت، العربي للنشر والتوزيع، ب.ت.

٦. القرآن الكريم، النور: ٣١، النور: ٥٩.

٧. أبو الحسين أحمد، لسان العرب، ابن منظور: ١١/ ٤٠٢، د.ت.

٨. مصطفى رجب، أطفال بحاجة إلى تربية إعلامية جديدة، عدد ديسمبر، ص٤٨-٤٩، ١٩٩٥م.

٩. مالك إبراهيم الأحمد، دور الإعلام في تربية الأطفال، ملتقى جمعية الرحمة الطبية الخيرية، أطفالنا آمال وتحديات، محمد حمدان مدير معهد الصحافة وعلوم الأخبار، مجلة أفكار، تونس.

١٠. لبيب، سعد، دراسات في العمل التلفزيوني العربي، مركز التوثيق الإعلامي لدول الخليج العربي بغداد، ١٩٨٤.

١١.ميشال زكريا، الألسنية (علم اللغة الحديث، المبادئ والأعلام)، ط١، ١٩٨٠ م.

١٢.أحمد مختار عمر، أخطاء اللغة العربية المعاصرة عند الكتاب والإذاعيين، ص١١، ط١، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩١م.

١٣.الشنتوت، خالد أحمد، دور البيت في تربية الطفل المسلم، دار المطبوعات الحديثة، ط٤، ص١١٠، جدة، ١٩٩٠م.

١٤.جون كورنر، ترجمة، أديب خضور، التلفزيون والمجتمع، (الخصائص، التأثير، النوعية، الإعانات)، المكتبة الإعلامية، ص٢٤٠، دمشق، ١٩٩٩م.

١٥. une Theorie de la relativite des Cultures, La bibliographie arabe ١٩٨٠ ٢٤- Paris, pp ٤٣٢-٤٣٤.

١٦.الهيتي، هادي نعمان، ثقافة الأطفال، عالم المعرفة الكويتية، العدد١٢٢، ص١٥٧، ١٩٨٨م.

١٧.سيد أحمد حسن، ثقافة الأطفال واقع وطموح، مؤسسة المعارف، بيروت، ط١، ص٨٩-٩٠، ١٩٩٥.

١٨.مجموعة مؤلفين، مسرح الطفل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٣٨، القاهرة، ١٩٨٦.

١٩.محمد مبارك الصوري، مسرح الطفل وأثره في تكوين القيم والاتجاهات، حوليات كلية الآداب، حولية ١٨، ط١، ص٦٠، ١٩٩٧-١٩٩٨.

٢٠.عبد الرؤوف أبو السعد، الطفل وعالمه المسرحي، دار المعارف، القاهرة، ط١، ص١٦٥، ١٩٩٣.

٢١.مجموعة مؤلفين، ثقافة الطفل العربي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص١١٧، تونس، ١٩٩٢.

٢٢.جون كورنر، ترجمة: أديب خضور، التلفزيون والمجتمع، ص٢٤٠، مصدر سابق.

٢٣.سيد أحمد حسن، ثقافة الأطفال واقع وطموح، مصدر سابق.

الاستبانة أداة في البحث العلمي

عبد القادر محسن علوان

كلية الآداب / قسم علوم القرآن

الاستبانــة (Questionnaire)

عرفت الاستبانة بتعريفات عدة:

التعريف الأول:

«عبارة عن صحيفة أو كراسة تحتوي على أسئلة، يقوم مصدر المعلومات بالإجابة عليها، وملئها بنفسه»[١].

التعريف الثاني:

«وثيقة مكتوبة، تتضمن عدداً من الأسئلة، والتي يرغب الباحث، في التعرف على إجابة الملحوظ عليها»[٢].

التعريف الثالث:

«وسيلة للحصول على إجابات عن عدد من الأسئلة المكتوبة، في نموذج، يعد لهذا الغرض، ويقوم المجيب بملئه بنفسه»[٣].

مما تقدم يتبين لنا أن هناك سائلاً وهو الباحث، ومجموعة من الأسئلة المعدة من قبل الباحث ولها علاقة بموضوع البحث، ومجيباً وهم الأشخاص الذين يشكلون عينة البحث أو مجتمعه والذين يجيبون من أسئلة الباحث.

وبالإمكان أن نعرف الاستبانة بأنها :

أداة لجمع المعلومات والبيانات من مجتمع البحث، بواسطة مجموعة من الأسئلة ذات العلاقة بمشكلة البحث أو موضوعه ومن خلال طريقة ما يختارها الباحث.

مسوغات استخدام الاستبانة:

يلجأ الباحث إلى استخدام هذه الأداة في البحث العلمي، لمسوغات عدة:

١- تساعده في دراسة الحياة الشخصية للأفراد، وجمع المعلومات الخاصة بهم[٤].

٢- تساعد الباحث في إجراء المقارنات بين الأشخاص.

٣- تساعد الباحث في تعرف الرأي العام لمجتمع البحث والمصاعب التي تواجهه وتذليلها، وإيجاد الحلول المناسبة للمشكلات التي يعاني فيها مجتمع البحث.

٤- تعد أداة الباحث لتحقيق هدفه أو الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها[٥].

ميزات الاستبانة:

تتسم الاستبانة بميزات عدة، من الأدوات الأخرى في البحث العلمي.

١- تكون هذه الأداة أكثر جودة من غيرها؛ عندما تكون عينة مجتمع البحث واضحة ومحددة وبشكل دقيق[٦].

٢- تعد أكثر أدوات البحث تقنيناً؛ لأن أسئلتها تكون موحدة ولجميع مجتمع البحث وعلى اختلاف مستوياتهم.

٣- تمكن الباحث من الحصول على معلومات حساسة وشخصية، يتعذر عليه الحصول عليها من خلال أداة أخرى كالملاحظة والمقابلة.

٤- توفر الحرية الكاملة للمجيب من خلال اختياره الوقت المناسبة للإجابة ومن غير مراقبة من الباحث[٧].

٥- تكون أقل تكلفة ومهارة من الأدوات الأخرى.

٦- إمكانية توزيعها على إعداد كبيرة وفي وقت واحد وأماكن متباعدة وفي زمن أقل مما تتطلبه الأدوات الأخرى[٨].

٧- إمكانية مراجعة الأسئلة وإعادة صياغتها قبل توزيعها، والسهولة في إعدادها وتوزيعها وتصنيفها من حيث الأسئلة والمعلومات[٩].

عيوب الاستبانة:

مثلما إن هذه الأداة لها ميزات، فإن لها عيوباً وهي:

١-افتقار الأسئلة للدقة، قد تؤدي إلى عدم الفهم بالشكل الصحيح مما تجعل المجيب يترك الأسئلة أو الإجابة عنها بشكل غير صحيح.

٢-كثرة الأسئلة قد تؤدي إلى ملل المجيب، وترك الإجابة عن الاستبانة أو ترك العديد من الأسئلة من غير إجابة، أو اعتقاده بعدم جدواها وفقدان نسبة من الاستبانات الراجعة[١٠].

٣-عدم أخذ المعلومات من المصادر الأساسية في بعض الأحيان.

٤-اعتماد بعض الباحثين على معلوماتهم الشخصية عند جمع المعلومات والبيانات.

٥-طباعة الأسئلة بشكل غير واضح في بعض الأحيان[١١].

٦-لا تمكن الباحث من الاستفسار عن الإجابات الغامضة والمتناقضة.

٧-صعوبة إعطاء البعض المعلومات الشخصية عنهم.

٨-صعوبة تقبل بعض الباحثين نتائج الاستبانة، عندما تكون مخالفة لافتراضاتهم[١٢].

٩-صعوبة التعرف على ردود أفعال المجيبين، لعدم الاتصال المباشر بهم، من خلال هذه الأداة[١٣].

١٠- إمكانية التحيز من قبل بعض الباحثين من خلال تحديد العينة، ولابد من التحقق من هذه المعلومات والبيانات من خلال مصادر أو وسائل أخرى.

١١- الاعتماد عليها أدلةً وليس مجرد آراء من قبل بعض الباحثين[١٤].

تساؤلات الباحث:

على الباحث أن يسأل نفسه، مجموعة من التساؤلات.

لماذا يلجأ إلى هذه الأداة؟ ولماذا يلجأ إلى المجيب؟ ومن هو؟ ومدى جدوى هذه البيانات والمعلومات؟ هل في الإمكان الحصول عليها من مصادر أو أدوات أخرى أم لا؟ ليقرر أهمية هذه الأداة، والاستمرار بالبحث[١٥].

والاستبانة الجيدة، ليس لها حجم محدد أو عدد محدد من الأسئلة، وإنما تتوقف على طبيعة موضوع البحث، والأهداف التي يسعى الباحث لتحقيقها[١٦].

أنواع الاستبانة:

يمكن تقسيمها على ثلاثة أنواع:

١-الاستبانة المفتوحة.

الاستبانة المغلقة.

٢-الاستبانة المفتوحة- المغلقة.

١- الاستبانة المفتوحة:

يقوم المجيب بإبداء ما يراه مناسباً للإجابة ووفق أسلوبه الخاص[١٧].

ميزاتها:

١-يتمتع المجيب بالحرية الكاملة بالتعبير عن آرائه وبشكل تفصيلي.

٢-تساعد الباحث في معرفة الدوافع الحقيقية للمشكلة أو الظاهرة التي هي موضع الدراسة والبحث.

٣-تساعد الباحث في التعرف على معلومات أو آراء غير معلومة لديه[١٨].

٤-تمكن المجيب من إبداء آرائه، وفق ما يعتقد بضرورتها[١٩].

٥-تساعد الباحث في معرفة العلاقة بين الخلفية العلمية للمجيب والإجابات عن الأسئلة الخاصة به[٢٠].

عيوبها:

تواجه الباحث صعوبات في تفريغ البيانات وتصنيفها وفق الموضوعات ومن ثم تحليلها[٢١].

٢- الاستبانة المغلقة:

يقوم الباحث بذكر إجابات محددة لكل سؤال، وعلى المجيب أن يختار إحداها أو أكثر وفق ما يطلبه الباحث[٢٢].

ميزاتها:

١-تساعد المجيب في الإجابة، وعليه أن يختار إجابة أو أكثر من الإجابات المحددة من قبل الباحث.

٢-تساعد الباحث في الحصول على أكبر عدد من الاستبانات، لأن على المجيب اختيار الإجابات المحددة[٢٣].

٣- لا تكلف المجيب إلا جهداً قليلاً، وتفكيراً قليلاً بالإجابة وتساعده في سرعة الإجابة.

٤-سهولة تصنيف المعلومات وتحليلها وإعداد الجداول الإحصائية الخاصة بها.

٣- الاستبانة المغلقة- المفتوحة:

في هذا النوع تتضمن الاستبانة، مجموعة من الأسئلة المعدة من قبل الباحث، ولها إجابات محددة، ومجموعة أخرى من الأسئلة، تترك إجاباتها للمجيب، ليذكر ما يراه مناسباً[٢٤].

ميزاتها:

١-تلافي عيوب الاستبانات المغلقة والمفتوحة.

٢-إعطاء بعض الحرية للمجيب من خلال بعض الأسئلة.

٣-تساعد الباحث في الحصول على معلومات كلية[٢٥].

صفات الاستبانة الجيدة:

لأجل أن تكون الاستبانة جيدة وفعالة، لابد أن تتسم بصفات هي:

١- تحديد مشكلة البحث في الاستبانة، وما المعلومات المطلوبة من المجيب[٢٦].

٢- تجنب تقليد استبانات الآخرين، وإنما يتوافق مع طبيعة البحث[٢٧].

٣- على الباحث أن يذكر عنوان بحثه، وهدفه أو أهدافه الخاصة بالبحث، والمؤسسة التي ينتمي إليها الباحث؛ لأجل إعطاء صورة للمجيب عن طبيعة المعلومات وأهميتها[٢٨].

٤- أن يكون الهدف الحقيقي للاستبانة، الحصول على بيانات حقيقية، لا مجرد رأي للمجيب فقط[٢٩].

٥- عرض الاستبانة على مجموعة من المتخصصين في ذلك المجال لأجل بيان مدى علاقة الأسئلة ومساعدتها في تحقيق الهدف أو الأهداف التي يسعى إليها الباحث[٣٠].

٦- وضوح الأسئلة والابتعاد عن استعمال الكلمات الرنانة والإنشائية أو استعمال مصطلحات علمية غريبة[٣١].

٧- شمول الأسئلة لجميع جوانب موضوع البحث[٣٢].
٨- تحاشي الأسئلة غير المفيدة في البحث[٣٣].
٩- تناسب الأسئلة مع المستوى العلمي للمجيبين[٣٤].
١٠- الترتيب المنطقي للأسئلة، والتدرج من الموضوع العام إلى الخاص.
١١- الترقيم المتسلسل لصفحات الاستبانة وموضوعاته والتسلسل في داخل كل سؤال[٣٥].
١٢- مراعاة وقت المجيب. وعدم إعداد الاستبانة التي تتطلب وقتاً كبيراً من المجيب؛ لأن ذلك يؤدي إلى إهمال في الإجابة وترك بعض الأسئلة بلا إجابة[٣٦].
١٣- وضع بعض الأسئلة للتأكد من صحة الإجابة، وعدم إلجاء المجيب للإجابة عن بعض الأسئلة في حالة عدم معرفتها بها.
١٤- صحة الاستبانة لغوياً وطباعياً[٣٧].
١٥- اختيار الوسيلة المناسبة لتوزيعها، بما يضمن الحصول على أكبر عدد من الإجابات، ومتابعة إرجاع الاستبانات لأجل تصنيفها وتحليلها[٣٨].

إشارات المصادر وفق تسلسلها في البحث

(١) الشامي، أحمد محمد وسيد حسب الله، المعجم الموسوعي لمصطلحات المكتبات والمعلومات، الرياض: دار المريخ، ١٩٩٨م، ص٩٢٦.
(٢) أحمد بدر، مناهج البحث في علم المعلومات والمكتبات- الرياض: دار المريخ، ١٩٨٨م ، ص١٧٧.
(٣) طلعت همام، سين وجيم عن مناهج البحث العلمي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤، ص١٠٦.
(٤) أبو زيد، فهمي خليل، أساسيات منهجية البحث في العلوم الإنسانية- عمان: دار النفائس، ٢٠٠٧م، ص١٢٦.
(٥) وجيه محجوب، طرائق البحث العلمي، ومناهجه: بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ١٩٨٨م، ص١٤٢.
(٦) المصدر نفسه: ص٤١.

(٧) ناهد حمودي، مناهج البحث في علوم المكتبات، الرياض: دار المريخ، ١٩٧٩م، ص١٢٦.

(٨) طلعت همام، مصدر سابق، ص٣٣.

(٩) أحمد بدر، مصدر سابق، ص١٧٧.

(١٠) قنديلجي، عامر إبراهيم. البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات- بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٣، ص١٣٥- ١٣٦.

(١١) السماك، محمد أزهر وقيس الفهادي وصفاء الصفاوي أصول البحث العلمي، ط٣، مزيدة ومنقحة- بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث، ١٩٨٩م، ص٦٧.

(١٢) ناهد حمودي، مصدر سابق، ص١٢٦.

(١٣) أبو زيد، فهمي خليل، مصدر سابق، ١٣٣.

(١٤) أحمد بدر، مصدر سابق، ص١٧٧.

(١٥) طلعت همام، مصدر سابق، ص١١١- ١١٢.

(١٦) قنديلجي، عامر إبراهيم، مصدر سابق، ص١٣٠.

(١٧) طلعت همام، مصدر سابق، ص١١٠- ١١١.

(١٨) وجيه محجوب، مصدر سابق، ص١٤٤.

(١٩) طلعت همام، مصدر سابق، ص١١١.

(٢٠) أبو زيد، فهمي خليل، مصدر سابق، ص ١٢٦.

(٢١) وجيه محجوب، مصدر سابق، ص١٤٤.

(٢٢) طلعت همام، مصدر سابق، ص١١٠.

(٢٣) أبو زيد، فهمي خليل، مصدر سابق، ص١٢٧.

(٢٤) قنديلجي، عامر إبراهيم، مصدر سابق، ص١٣٢- ١٣٣.

(٢٥) طلعت همام، مصدر سابق، ص١١١.

(٢٦) أبو زيد، فهمي خليل، مصدر سابق، ص١٢٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٢٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٢٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٣١.

(٣٠) ناهد حمودي، مصدر سابق، ص١٢٩.

(٣١) قنديلجي، عامر إبراهيم، مصدر سابق، ص١٣١.

(٣٢) السماك، محمد أزهر، مصدر سابق، ص٦٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٣٤) طلعت همام، مصدر سابق، ص١١٣.

(٣٥) ناهد حمودي، مصدر سابق، ص١٣٠.

(٣٦) طلعت همام، مصدر سابق، ص١١٤.

(٣٧) قنديلجي، عامر إبراهيم، مصدر سابق، ص١٣٦.

(٣٨) ناهد حمودي، مصدر سابق، ص١٣١.

المصادر والمراجع

١- أحمد بدر، مناهج البحث في علم المعلومات والمكتبات- الرياض: دار المريخ، ١٩٩٨م، ٤٢١ ص.

٢- أبو زيد، فهمي خليل، أساسيات منهجية البحث في العلوم الإنسانية، عمان: دار النفائس، ٢٠٠٧، ٢٧٢ص.

٣- السماك، محمد أزهر وقيس الفهادي وصفاء الصفاوي أصول البحث العلمي- ط٣، مزيدة ومنقحة- بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث، ١٩٨٩م، ٢٠٧ص.

٤- الشامي، أحمد محمد وسيد حسب الله. المعجم الموسوعي لمصطلحات المكتبات والمعلومات- الرياض: دار المريخ، ١٩٩٨م، ١٠٢٦ص.

٥- طلعت همام، سين وجيم عن مناهج البحث العلمي- بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.

٦- قنديلجي، عامر إبراهيم. البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات- بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٣،٢٩٩ص.

٧- ناهد حمودي، مناهج البحث في علوم المكتبات- الرياض: دار المريخ، ١٩٧٩م ،٢٢٣ص.

٨- وجيه محجوب، طرائق البحث العلمي، ومناهجه: بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ١٩٨٨م، ٣٥٠ص.